<36633517460012

Theologische Ethik.

Abdruck

einer im Sommer 1874

von

Professor Dr. J. Chr. v. Hofmann

gehaltenen Vorlesung.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.

Vorwort.

Was die Herausgabe der theologischen Ethik von Hofmann's in der Gestalt, welche sie in seinen Vorlesungen über sie gewonnen hat, veranlaßt hat, ist die mannigfache Nachfrage nach ihr.

Nachdem von Hofmann sich nicht hat entschließen und, von seinem großen neutestamentlichen Werke vollauf in Anspruch genommen, nicht hat Zeit sich nehmen können, seine Ethik für den Druck fertig zu machen, hat sich der Herausgeber durch jene Nachfragen bestimmen lassen, die Erlaubniß zur Veröffentlichung des Collegs über theologische Ethik durch den Druck sich zu erbitten.

Ein Brief vom 16. November vorigen Jahres hat ihm dieselbe bereitwilligst ertheilt und den Titel bestimmt, welchen das Werk tragen sollte und nun auch wirklich trägt. Zugleich aber hat von Hofmann den Herausgeber verpflichtet, 1. im Vorworte zu sagen, daß der Abdruck der benützten Nachschrift zwar mit seiner Einwilligung erfolgt sei, aber ohne daß er irgendwie für ihn verantwortlich sein wolle, und ohne daß er sich an ihm betheiligt habe — eine Erklärung, die hiemit gegeben sein soll,

und 2. nur das im Jahre 1874 bei seinem letzten Vortrage über Ethik nachgeschriebene Heft abdrucken zu lassen, eine Vorschrift, daran sich der Herausgeber gebunden erachtet hat.

Es war aber eben im Sommer 1874, daß von Hofmann in Folge ernster Erkrankung, wohl das einzige Mal, so lange er Docent war, seine Vorlesungen Wochen lang hatte aussetzen müssen und durch diesen Verlust an Zeit sich genöthigt gesehen hatte, das Schrift- und das kirchengeschichtliche Zeugniß für seine Beschreibung des christlich sittlichen Handelns in den Verhältnissen des natürlichen Lebens wegzulassen, nur um die Beschreibung selbst zu Ende führen zu können. Ob ihm das in Vergessenheit gerathen war, als er gerade die Vorlesung von 1874 als die zu druckende bezeichnete, weiß der Herausgeber nicht: das aber stand ihm bald fest, daß diese Lücken nicht gelassen werden dürften, sondern ausgefüllt werden müßten, wenn das Buch nicht an einem wesentlichen Mangel leiden sollte. Und so nahm er das Fehlende aus der vorletzten Vorlesung Hofmanns im Winter-Semester 1871/72 herüber und hofft damit nicht an dem Manne sich verfehlt zu haben, der ihm das Produkt seiner Arbeit in der uneigennützigsten Weise zur Veröffentlichung überlassen und nicht mehr hat gefragt werden können.

Denn noch waren erst etliche Bogen gedruckt, so ist er von seinem Tagewerke, das er im redlichsten Mühen und unter reichem Segen bestellt hat, abberufen worden und zu seines Herrn Freude eingegangen, und als Nachlaß

muß nun erscheinen, was man mit tausend Dank in seine Hände legen zu dürfen sich gefreut hatte, nachdem man es aus seinem Geiste und Munde empfangen hatte.

Nur um so theurer aber wird diese Gabe nunmehr seinen Freunden und Schülern sein, denen sie sich vornehmlich darbietet, insonderheit den Trägern des Amtes an den Gemeinden, denen mit seiner Wissenschaft zu dienen ihm als letztes und erwünschtestes Ziel seiner Arbeit, die er im Herrn that, vorschwebte. Sollte es ihr aber auch gelingen, das eine und das andere Mißverständniß zu beseitigen, welches seiner Theologie da und dort den Eingang und ein richtiges Urtheil über sein Verhalten in kirchlichen und politischen Dingen erschwerte, so würde man sich darüber und nicht blos im Interesse der Person des heimgegangenen Lehrers doppelt freuen. Und man möchte glauben, daß sie das vermöchte. An Blüthe und Frucht mag man den Stamm erkennen, der sie trägt.

Von der Eigenthümlichkeit der theologischen Ethik von Hofmanns hier zu sprechen, halte ich nicht für geboten; ihre geschichtliche Fundirung, die strenge Bewahrung ihres theologischen Charakters, ihr sicherer Gang, ihr eng geschlossener Aufbau, ihre fleißige Durchführung im Einzelnen, ihre wohlthuende Weitschaft treten dem Leser ohnedies alsbald entgegen.

Das aber darf das Urtheil über sie, wenn es billig sein will, nicht außer Acht lassen, daß wir ein Collegienheft vor uns haben, wovon immer wieder Spuren begegnen, die man nicht verwischen wollte. An Sorgfalt zwar in Herstellung eines correkten Textes wollte es der

Herausgeber nicht fehlen lassen; er hat auch den Vortheil gehabt, bei einer wiederholten Revision die Aufzeichnungen von Hofmanns zur Vergleichung mitbenützen zu können; doch muß er bitten, die beigegebenen Berichtungen nicht übersehen zu wollen.

Und so möge denn mit der Veröffentlichung dieser Ethik ein Dienst geleistet sein, von welchem ein Segen auch in weitere Kreise ausgeht. Dem Herausgeber soll es sonderliche Ehre und Freude sein, die Arbeit eines so reich begabten und gesegneten und so fest und tief im Glauben seiner Kirche gründenden Dieners unsres Herrn, auf den sein Auge mit Kindes-Einfalt gerichtet war, zur Kenntniß der theologischen Welt bringen zu dürfen.

Allen werthen Collegen, die ihn mit Heften und sonst unterstützten, sagt er gebührenden Dank.

Den 26. Februar 1878.

Der Herausgeber.

Uebersicht.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	16	von	oben	lies: „ausgeführteste".
„	6	„	9	„	„	gehört zum vorhergehenden Abschnitt und soll heißen: die Ethik von Jocham lehrte rc.
„	8	„	13	„	„	lies: „Erkenntnißgeschichte".
„	18	„	18	„	„	„ „man", nicht „es".
„	18	„	21	„	„	„ „derselben", nicht „Theorie".
„	36	„	6	„	unten	„ so daß er ein Bewußtsein des Gutes behält, welches ihm das Leben wäre, in das rc.
„	38	„	7	„	oben:	nach „ihm" Komma.
„	42	„	1	„	„	lies: „gegen", nicht „über".
„	46	„	2	„	unten	„ „blieb", nicht „könne".
„	48	„	13	„	„	„ **in** der Gemeinschaftsform.
„	54	„	14	„	oben:	Komma nach Ursprungs zu streichen.
„	55	„	4	„	„	lies: **und** so auch gegen die.
„	55	„	10	„	unten	„ „entledigte", nicht „lediglich".
„	55	„	7	„	„	„ **des Menschen** Jesus.
„	56	„	6	„	oben	„ „annahm" nicht „war".
„	57	„	5	„	unten	„ „Leidentlichkeit", nicht „Leiblichkeit".
„	59	„	2	„	„	„ **diese** seine.
„	61	„	14	„	„	„ **er der lebendige** auch.
„	62	„	3	„	oben	„ „Leidentlichkeit", nicht „Leiblichkeit".
„	72	„	17	„	„	„ er**gaben**.
„	74	„	18 u. 14	von	unten	lies: „gefördert", nicht „gefordert".
„	78	„	3	von	unten	lies: „Gut", nicht „Gute".
„	80	„	9	„	oben	„ „rechtlichen", nicht „kirchlichen".
„	81	„	12	„	„	„ „in den", nicht „in dem".
„	88	„	12	„	„	„ von ih**m**, und nicht vom Satan.
„	90	„	8	„	unten	„ „es", nicht „etwas".
„	91	„	3	„	oben	„ der er **zuerst** geworden.
„	99	„	1	„	unten	„ „erzeigende", „erzeigendes"; nicht „erzeugende" rc.
„	104	„	11	„	„	„ „es", nicht „er".
„	110	„	20	„	oben	„ „durch ein einzelnes Außermenschliches", streiche „Verhalten".
„	116	„	6	„	unten	„ „in welche**m**".
„	146	„	13	„	oben	„ „will", nicht „wird".
„	150	„	1	„	„	„ „Aller", nicht „aller".
„	156	„	16	„	unten	„ „Gesinnung", nicht „Besinnung".
„	168	„	12	„	„	„ „Zweifeln", nicht „zweifeln".
„	170	„	4	„	oben	„ „ihre", nicht „ihrer".
„	173	„	17	„	„	„ „Bau", nicht „Baum".
„	195	„	5	„	„	„ „am", nicht „vom".
„	247	„	15	„	„	„ den guten Namen seiner Herrschaft.
„	252	„	13	„	„	„ „gewehrt", nicht „gewahrt".
„	257	„	17	„	„	„ Athenagoras.
„	265	„	7	„	unten	„ „Denn", nicht „Dann".
„	335	„	13	„	„	„ „**ließen**", nicht „lassen".

Die Geschichte der theologischen Ethik oder christlichen Moral beginnt, abgesehen von Besprechungen einzelner christlicher Fragen, mit der Scholastik, mit der Summa des Thomas Aquinas. Hier erst wird das, was vorher theils einzeln, theils unmethodisch behandelt worden war, systematisch ausgeführt. Die Summa des Thomas Aquinas handelt in ihrem ersten Theil von Gott, dem Urbilde, im zweiten vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes. In diesem zweiten Theil handelt er dann von den Principien des auf die Erfüllung der menschlichen Bestimmung zielenden Handelns, von Tugend und Laster im Allgemeinen, hierauf in einem speciellen Theil von den Tugenden, wie sie sich sonderlich je nach Verschiedenheit der Zustände, der Daseinsweisen, der Berufsarten ergeben. Als Principien des menschlich-sittlichen Handelns benennt er ein Inneres, das ist der Mensch selbst in seiner Eigenschaft als vernünftig-freies, obwohl sündig-sinnliches Wesen, und die beiden äußeren: das Gesetz und die Gnade Gottes. Was die Tugenden anlangt, so war es hergebracht, daß man die 3 theologischen Tugenden zählte: Glaube, Liebe, Hoffnung, und die 4 aus der Philosophie des Alterthums herübergenommenen Cardinaltugenden: justitia, sapientia, fortitudo, temperantia. Zwischen jenen 3 sogenannten theologischen Tugenden und diesen 4 Cardinaltugenden bestand ein ganz unklares Verhältniß. Schon Augustin hatte vergeblich versucht, die 4 Cardinaltugenden als ebensoviele Aeußerungen der Liebe aufzufassen, was eine augenscheinliche Unmöglichkeit ist. Wir

sehen, Thomas Aquinas war auf ein System des christlich Sittlichen gerichtet.

Ganz anders Duns Scotus. Seine Richtung ging auf eine Kritik der ethischen Principien, welche nach seiner überhaupt zersetzenden Weise alles sittliche Urtheil unsicher machte. Hierin sind ihm nachmals die Jesuiten gefolgt. Diese Behandlungsweise des Ethischen paßte zur Casuistik, welche sie pflagen. Die Ethik wurde dadurch zu einer blosen Anleitung für den Beichtvater, wie er die einzelnen Sünden für die Bußbestimmungen zu werthen habe.

Im vollsten Gegensatze gegen diese Zersetzung des Ethischen haben Mystiker, wie Richard a Sto. Victore oder Tauler, das christliche Verhalten in die Innerlichkeit der Betrachtung der Liebe Gottes zurückgeführt. Von wie hohem Werth dieses auch war, so wurde dadurch die Würdigung der Mannigfaltigkeit sittlicher Aufgaben hintangesetzt, und vollends, wenn das mönchische Leben bevorzugt wurde.

Die Reformation hat eine andere Behandlung der Ethik ermöglicht, aber nur theilweise sofort ins Werk gesetzt. Zunächst hat sie eine andre Behandlung der christlichen Ethik ermöglicht durch die Aufstellung ihres formalen Princips, der alleinigen Normativität der heiligen Schrift. Bis dahin war für die systematisch theologische Thätigkeit heilige Schrift, Tradition, Vernunft, dieses dreifache ununterschiedene Erkenntnißquelle gewesen, ununterschieden, aber gemäß der allgemeinen Richtung der Kirche jener Zeit mit vorwiegender Betonung der Tradition. Die Reformatoren haben die hl. Schrift als die allein lautere Quelle, als die letzte Instanz und Norm zur Geltung gebracht, und so war nun alles sittliche Urtheil der hl. Schrift unterstellt. Aber nicht mindere Bedeutung hatte für die theologische Ethik die Herausbildung des materialen Princips der Reformation. Daß die Rechtfertigung durch den Glauben allein Mittelpunkt aller christlichen Lehre wurde, das hatte für die Ethik die Bedeutung, daß nun alles sittliche Verhalten darnach gewerthet

wurde, ob es Bethätigung des rechtfertigenden Glaubens sei und aus ihm hervorgehe.

In der That war damit Alles gegeben, wodurch eine ihres Namens werthe christliche Ethik zu Wege kommen konnte. Allein in beiden Beziehungen war es von Nachtheil, daß die wissenschaftliche Behandlung der theologischen Ethik abhängig blieb, wenn auch nicht in derselben Weise wie vordem, so doch abhängig blieb von der philosophischen Moral. Es war freilich Moralphilosophie, was Melanchthon nach Aristoteles vortrug, während Luther gegen den Einfluß des Aristoteles auf die Theologie stritt. Aber die Arbeiten seiner Schüler waren Uebertragungen der aristotelischen, von Melanchthon wiedergegebenen Moralphilosophie auf das Gebiet des christlich-sittlichen Lebens. Da entstand eine christliche Ethik, die, wenn auch vom christlichen Geist durchdrungen, eben doch nicht auf christlichem Boden erwachsen war. Die ausführlichste Arbeit dieser Art ist die des reformirten Theologen Danäus, † 1596. Da sehen wir den Unterschied der christlichen Ethik von der philosophischen dareingesetzt, daß in der christlichen der heilige Geist das Princip des Handelns sei und das geoffenbarte Gesetz, der Dekalog, die Regel des Handelns; im Uebrigen wird alles nach hergebrachter Weise ausgeführt. Es wird gehandelt von den Principien der menschlichen Handlungen, dann von der Norm und den Vorschriften derselben und drittens von den mancherlei Tugenden. Man hat das Verdienst des Georg Calixtus sehr gerühmt, daß er durch seine 1634 erschienene Epitome theol. moralis zuerst die Ethik von der Dogmatik abgelöst und sie zu einer selbstständigen Disciplin gebildet habe. Das hat er nicht zuerst gethan und ist kein wesentlicher Fortschritt. Er sagt, das Subject der Ethik sei der wiedergeborene Mensch; dann handelt er zweitens von den Principien und Gesetzen der Handlungen des wiedergeborenen Menschen. Da sieht man schon an seiner Eintheilung, wie wenig Calixt die Sache auf den rechten Weg gebracht hat. Er theilt die Gesetze der Handlungen des wiedergeborenen Menschen

ein 1. in das Naturgesetz, Völkerrecht, 2. in das Moralgesetz, welches das im Decalog verkündigte Naturgesetz sei, 3. in das positive Gesetz, welches sich nicht aus den allgemeinen Principien herleite, sondern so, wie es ist, durch den Willen des Gesetzgebers bestimmt werde. Da unterscheidet er wieder als positiv ein göttliches und menschliches; das menschliche theilt er wieder in ein kirchliches und politisches. Es war nur eine Skizze der theologischen Ethik. Ausgeführt hat diese Skizze Dürr in seinem Enchiridion theologiae moralis (Professor zu Altorf † 1677), hernach Franz Buddeus institutiones theologiae moralis 1711, Mosheim durch seine Sittenlehre der hl. Schrift 1735, Siegmund Jakob Baumgarten 1738. Bei ihnen macht sich allmählig der Uebergang der Ablösung der Ethik von der Dogmatik und die Abhängigwerdung von dem jeweiligen philosophischen System bemerkbar. Buddeus sagt: Erkenntnißgrund für die theologische Ethik sei die Offenbarung, für die philosophische die Vernunft. Also ist nur der Erkenntnißgrund in der einen und der andern verschieden, während man früher das Subject verschieden faßte: der wiedergeborene und der natürliche Mensch. Wie sich Offenbarung und Vernunft zu einander verhalten, darauf gibt Mosheim halbe Antwort. Gradweise seien Naturgesetz und geoffenbartes Gesetz von einander verschieden. Das geoffenbarte Gesetz ist in der Schrift enthalten, aber die Schrift will vernunftgemäß ausgelegt sein. Hienach stehen theologische und philosophische Moral auf einer wesentlich gleichen, wenn auch stufenweise verschiedenen Grundlage, und die Vernunft gibt die Norm ab für die heilige Schrift, wenn letztere vernunftgemäß ausgelegt werden soll.

Das war nur halbe Antwort; die ganze gibt sich auf jene Frage mit Baumgarten: Die heilige Schrift hat ihre Geltung davon, daß sie vernunftgemäß ist, und das Naturgesetz ist es, welches zur Einhaltung und Beobachtung des geoffenbarten Gesetzes verpflichtet. Nun fand man aber, daß die Schrift keineswegs überall vernunftgemäß sei; darum hat man das Vernunft-

gemäße aus der hl. Schrift herausgehoben, indem man sie nach dem, was außerhalb der Offenbarung dem menschlichen Geiste das Vernünftige ist, bemessen hat. Oder man hat auch wohl die Anleitung befolgt, welche Kant gab, als er zu einer moralischen Schriftauslegung anwies, indem er das, was in der hl. Schrift mit der Vernunft zu streiten schien, soweit umdeutete, daß es vernunftgemäß war. Man that ihr insoweit Zwang an, etwas andres zu sagen, als sie wirklich sagt, bis sie mit den praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion übereinstimmte.

So war man von dem formalen Princip der Reformation abgefallen, selbstverständlich auch von dem materialen. Jetzt ist der sittliche Mensch Subject der Ethik, dessen Christenthum nur eine nähere Bestimmtheit seines sittlichen Wesens ist. Das sittliche Wesen selbst wurde dann auf philosophischem Wege ermittelt. Da unterschieden sich dann die unterschiedlichen theologischen Darstellungen nach dem jeweilig geltenden philosophischen System, von welchem sie abhängig waren. So war Baumgarten abhängig von Wolf, Stäudlin von Kant, Marheineke von Hegel. Theologisch war solche Darstellung des christlich-sittlichen Lebens nur mehr insofern, als auf die hl. Schrift Bezug genommen wurde, oder als von dem Verhältniß des Christen zu Christo und der christlichen Kirche eigenthümliche Bestimmungsgründe für das sittliche Handeln hergenommen wurden.

Die Befreiung der theologischen Ethik aus dieser Abhängigkeit begann damit, daß man erkannte, was man vordem gewußt hatte, es sei der wiedergeborene Mensch das Subject der theologischen Ethik. Unter diesen Gesichtspunkt stellte sich protestantischerseits namentlich Schwarz in seinem 1821 erschienenen Buch „evangel. christl. Ethik", katholischerseits Sailer „Handbuch der christlichen Moral." Seitdem ist eine große Zahl von gleicher Gesinnung getragener Bearbeitungen der theologischen Ethik von protestantischer Seite erschienen. So die christliche

Ethik von Harleß 1842, Rothe, theologische Ethik 1845, neu bearbeitet 1869. Vorlesungen Schleiermachers über die christliche Sitte; Vilmar, theologische Moral; Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre; Böhmer, System des christlichen Lebens; Culmann, die christliche Ethik; Palmer, die Moral des Christenthums. Martensen. Oettingen. Katholischer Seits: Hirscher, christliche Moral 1835; Werner, System der christlichen Ethik 1850.

Man kehrte mehr zur Ethik des Thomas Aquinas zurück, die theologische Ethik ist wieder christlich geworden und mehr oder weniger kirchlich. Wie weit aber divergiren die neueren Behandlungen hinsichtlich der Stelle, die sie ihr anweisen, und damit auch der Aufgabe, die ihr eignet, und auch hinsichtlich der Methode, wie diese Aufgabe gelöst werden könne. Hinsichtlich dessen, was christliches Leben sei und Gesetz desselben sei, mußte man von unrichtiger Auffassung zur richtigen zurückkehren. Aber hinsichtlich der Behandlung ist es noch zu keiner einhelligen Behandlung gekommen. Hier ist von gar keiner wissenschaftlichen Tradition die Rede, welches das Ziel sein soll. Am weitesten auseinander liegen die Bestimmungen ihrer Aufgabe bei Böhmer's System des christlichen Lebens und Rothe's theologischer Ethik. Wie vordem Ammon die theologische Ethik als den Inbegriff der sittlichen Regeln bezeichnet hatte, die wir Jesu und seinen Aposteln verdanken, so bezeichnet Böhmer dieselbe als das System der aus der neutestamentlichen Schrift erhobenen Lebenslehre. So stellt er sie neben die Dogmatik; sie ist ihm das System der aus der neutest. Schrift erhobenen Glaubenslehre. Wir sehen, das eine, wie das andere ist eine historische Aufgabe. Denn die neutestamentliche Schrift ist ein geschichtlich Daliegendes und also die Erhebung ihres Inhaltes eine historische Aufgabe. Von einem System kann da nur insoweit die Rede sein, als der Inhalt, den man der neutest. Schrift insonderheit entnimmt, in eine logische Ordnung gebracht wird. Das gibt aber keine systematische Disciplin.

Ganz anders ist die Sache bei Rothe. Für ihn liegen Ethik und Dogmatik gar nicht auf derselben Linie. Dogmatik ist die historische Darstellung der kirchlich autorisirten Lehrsätze, also eine rein historische Disciplin. Die Ethik ist ihm ein Theil der speculativen Theologie, d. h., wie er die Aufgabe der speculativen Theologie faßt, ein Theil der speculativen Entwicklung des Gottesbewußtseins. Diese zerfällt in die Lehre von Gott und in die Lehre von der Welt, also in die Theologie im engern Sinn und in die Kosmologie, und die Lehre von der Welt zerfällt in die Physik und Ethik. Die Physik geht aus in die Lehre von der menschlichen Persönlichkeit, mit welcher dann die wissenschaftliche Darstellung des Sittlichen anhebt. Das Sittliche aber bestimmt er dahin, daß es in der Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, in der Zugeeignetheit der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit bestehe. Diese speculative Theologie ist in Wahrheit nichts anderes als eine methodische Theosophie. Sie entsteht durch dialektische Herleitung dessen, was aus der Thatsache des Gottesbewußtseins folgt. Es ist nun die Frage, ob eine derartige speculative Theologie christlich berechtigt sei, dem Wesen des Christenthums entspreche. Es ist Rothe eigenthümlich, der Ethik diese Stelle zu geben.

Sonst faßt man die Dogmatik und Ethik als einander parallel laufende, gleichartige Disciplinen der systematischen Theologie. Aber welche Unsicherheit herrscht hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem diese beiden zu einander stehen! Harleß hat früher dieses Verhältniß so bestimmt: Die Dogmatik sei die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes, die Ethik die Entwicklungsgeschichte des erlösten Menschen. Neuerdings hat er diese Verhältnißbestimmung noch etwas anders gefaßt. Er sagt, die Dogmatik antworte auf die Frage: Was dünkt dich um Christo, die Ethik antworte auf die Frage: Was dünkt dich um die rechte Art eines Christen auf Erden. Dort ist Christus der Gegenstand, er als der Weg; hier ist der Gegenstand das Kommen des Christen auf diesem Wege. Aber mögen

wir die eine oder die andere Verhältnißbestimmung im Auge behalten, so läßt sich seine Behandlung der Ethik damit nicht reimen. Er handelt in ihr auch von dem, was der Erlöstheit des Einzelnen vorausgeht, während sie doch die Entwicklungsgeschichte des erlösten Menschen sein sollte. Er handelt von der Naturgestalt des menschlichen Lebens, vom Leben unter dem Gesetz, vom Eintritt des Evangeliums in die Welt und der Wirkung desselben. Sonach findet die ganze Geschichte der Menschheit auf ihrem Wege zur Erlösung sammt der Geschichte der Erlösung selbst ihre Stelle innerhalb der Ethik. Es kommt dann noch hinzu, daß auch der Erkenntnißgrund dessen, was den Inhalt der Ethik bildet, nicht klar wird. Schriftlehre, Ergebniß der kirchlichen Erkenntniß, Geschichte, Inhalt des eigenen christlichen Selbstbewußtseins sind nicht auseinander gehalten.

Was nun die Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Dogmatik und Ethik anlangt, so treffen Vilmar und von Oettingen mit Harleß ziemlich zusammen. Vilmar sagt von der Dogmatik, sie beantworte die Frage, worin die göttlichen Thatsachen der Erlösung des Menschengeschlechtes bestehen, von der Ethik, sie beantworte die Frage, wie sich diese göttlichen Thatsachen der Erlösung im Menschen vollziehen. Von Oettingen sagt: Die Dogmatik sei die theologische Metaphysik, die Ethik die theol. Anthropologie. Gegenstand der ersteren seien die objectiven Heilsthatsachen, der andern die subjectiven Thatsachen des Heilslebens.

Aber damit sind wir noch nicht auf die gewöhnliche Auffassung der Ethik gekommen. Insgemein nennt man Ethik die Wissenschaft des Christlich-Sittlichen. So Wuttke. Aber das Sittliche, sagt er, ist ebensowohl das Böse als das Gute, und so behandelt er in dieser seiner Wissenschaft des Christlich-Sittlichen das Böse ebenso wie das Gute. So auch Vilmar. Bei ihm kommt über der Darstellung des sittlich Bösen die des sittlich Guten zu kurz. Wenn man das Sittliche so faßt, kann es nicht ausbleiben, daß man in der christlichen Ethik vieles behandelt, wovon man nicht sagen kann, daß es

aus der Offenbarung entnommen sei. So sagt Wuttke, die Ethik hat zu ihrer Erkenntnißquelle die Offenbarung, ihre Behandlung ist aber philosophisch, weil sonst nicht wissenschaftlich; jedoch nimmt sie philosophische Gedanken, welche in der sittlichen Vernunft gegeben und von der Speculation entwickelt sind, nur nach Maßgabe ihrer Uebereinstimmung mit dem Inhalt ihrer geschichtlichen Offenbarung auf. Wie soll das nun geschehen? Philosophische Gedanken sind eben doch Bestandtheile eines philosophischen Systems, und ihre Meinung richtet sich und artet sich nach dem Wesen des Systems, dem sie angehören. Wie soll es möglich sein, einzelne Gedanken aus dem speculativen System herüberzunehmen in der Meinung, daß man mit der christlichen Offenbarung übereinstimmt. Eine wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes ist diejenige, welche durch das dem Gegenstand selbst einwohnende Gesetz bestimmt wird; es muß der ganze Inhalt einer Disciplin aus dem Princip derselben folgen. Man wird es also nicht so halten können, wie Wuttke meint.

Was das Verhältniß zwischen Dogmatik und Ethik anlangt, scheint Wuttke es sehr präcis zu bestimmen: Beide stellen ein Leben des Geistes dar, Gottes oder des Menschen, die Dogmatik als eine objective Thatsache, die Ethik als eine Aufgabe für das Thun des Subjects. Die Dogmatik hat einen objectiv realen Charakter, die Ethik einen subjectiv idealen. Die Dogmatik hat es zu thun mit einem über dem Einzelwesen erhabenen Gegenstand, die Ethik mit der einzelnen sittlichen Person. Im ersteren Fall wird gehandelt vom Menschen, als der da Object ist für Gott, in der Ethik ist Gott Object für den Menschen. In der Dogmatik wird ausgeführt solches, was ist, was war, was sein wird, in der Ethik, was sein soll oder nicht sein soll.

Aber wie stimmt die Bestimmung der Ethik zu seiner Bestimmung ihres Verhältnisses zur Dogmatik? Er handelt in der Ethik von der mit der Schöpfung gesetzten sittlichen Be-

schaffenheit des Menschen, von der Sünde, von der Wiedergeburt und der dadurch gegebenen Beschaffenheit des Menschen. Wo bleibt da die Grenzlinie? Wenn die theologische Ethik das christliche Leben zum Gegenstand hat, so kommt hier nicht blos zur Aussage, was sein soll, sondern was ist. Martensen trifft mit Wuttke zusammen darin, daß er sagt, die Dogmatik sei Lehre von dem, was ist und was war und was unfehlbar kommen wird, die Ethik dagegen Lehre von dem, was sein soll und auch von dem, was nicht sein soll. Wie Religion und Sittlichkeit verhalten sich diese beiden zu einander und wie Abhängigkeit und Freiheit. Aber alle Lehren der Ethik bleiben doch auf die Dogmatik gegründet. So ist die Dogmatik doch die Voraussetzung für die Ethik, sie können sich nicht so parallel stehen, wie es hiernach zu sein scheint.

Anders ist es bei Schleiermacher. Er sagt: die Ethik beschreibt die Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht. Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die: „Was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins ist?“ das will sagen, was schließt das religiöse Selbstbewußtsein, welches eine Thatsache ist, Thatsächliches in sich, so daß es aus ihm entnommen werden kann? Die Formel der ethischen Aufgabe ist die: „Was muß werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ das will sagen, in welches Thun geht das religiöse Selbstbewußtsein über? Er hat beide Male mit dem christlich religiösen Selbstbewußtsein zu thun, welches ihm ein erfahrungsgemäß vorliegender Gegenstand ist, und da dasselbe ein kirchliches Bewußtsein ist, so ist ihm zu Folge das in der christlichen Ethik zu beschreibende Handeln das Handeln der Kirche in ihren einzelnen Gliedern. Das Handeln des Einzelnen wird immer beschrieben als ein Handeln desselben, insofern er Glied der Kirche ist. Der Theologe verhält sich kritisch zu diesem Handeln, indem er ermittelt, welches das wahrhaft kirchliche Handeln des Einzelnen sei. Es sind für Schleiermacher die beiden Disciplinen

Dogmatik und Ethik historisch kritische Disciplinen. Beiden geht nach seiner theologischen Wissenschaftslehre das voraus, was den Theologen zu seiner Kritik sowohl in Bezug auf den Gemeinglauben, als auf das kirchliche Gemeinhandeln befähigt, die Disciplin der Apologetik und Polemik. Die Disciplin, welche das wahrhaft Christliche und wahrhaft Evangelische feststellt, geht jenen historisch kritischen Disciplinen voraus. Hier bei Schleiermacher sind Dogmatik und Ethik gleichlaufende Disciplinen und entstehen durch gleichartige wissenschaftliche Thätigkeit.

Aber sind sie nun wirklich historische Disciplinen und nicht Bestandtheile der systematischen Theologie, wie sie sonst gefaßt werden? Und dann wird es doch das entwickelte, seinem Inhalt nach auseinander gelegte christliche Selbstbewußtsein sein, welches in ein Thun übergeht, und wenn dem so ist, dann ist die Dogmatik wiederum doch Voraussetzung der Ethik, und sie sind sich doch nicht rein parallel gestellt, noch ebenbürtig. Dazu kommt, daß Schleiermacher die Ethik nur das christlich sittliche Handeln zum Inhalt haben läßt. Aber wo bleibt dann die Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung, deren Aeußerung doch nur das christlich sittliche Handeln ist?

Auch der katholische Theologe Werner bezeichnet als Aufgabe der Ethik Beschreibung des christlichen Handelns, aber dann beginnt er mit einer Darlegung der Gründe dieses Handelns und der Aufzeigung der Möglichkeit desselben. Damit geht er über das hinaus und zurück, was er als Aufgabe der Ethik bezeichnet hat.

Parallele Disciplinen sind Dogmatik und Ethik auch bei Hirscher, aber anders als bei Schleiermacher. Hirscher unterscheidet die christliche Religionswissenschaft, wie sie einerseits Wissenschaft der christlichen Wahrheit sei oder Wissenschaft des Reiches Gottes erstlich an sich, zweitens im Subject. Das trifft schon näherhin an die Verhältnißbestimmung von Dogmatik und Ethik, wie sie bei Vilmar, Harleß, v. Oettingen sich findet:

Die Realisirung des Reiches Gottes im Menschen ist Gegenstand der Ethik. Beide Theile der christlichen Religionswissenschaft haben denselben Stoff und behandeln ihn nur nach zwei verschiedenen Seiten. Das ist eine folgerichtige Durchführung des Parallelismus der beiden Disciplinen. Die Folge ist, daß in der Ethik sich alles das wiederholt, was in der Dogmatik sich findet. Seinen Stoff entnimmt er aus der christlichen Gemeinschaft, aus dem christlichen Selbstbewußtsein, aus der heiligen Schrift, aber ohne diese drei Erkenntnißquellen auseinander zu halten.

Wie Hirscher, so sagt auch Schmid, daß beide Disciplinen die ganze christliche Wahrheit in sich haben, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet. Die Ethik hat das christliche Leben als das christlich Gute zum Gegenstande. Er gesteht, es liege nahe, die beiden Theile der systematischen Theologie in eins zu bilden.

Welches ist nun die Aufgabe der Ethik, welches ihre Stellung zur Dogmatik, welches ihr Erkenntnißgrund, welches das Gesetz ihrer Ausführung? Von Oettingen stellt die Forderung, die christliche Ethik müsse Socialethik sein; er tadelt die bisherige Behandlung der Ethik, daß sie nur Personalethik gewesen sei, es komme die Gemeinschaftlichkeit des sittlich Guten und sittlich Bösen hiebei nicht zu ihrem Rechte. So hat er seiner Darstellung der christlichen Ethik eine überaus umfangreiche socialethische Statistik vorausgehen lassen, die an sich dankenswerth ist, aber nichts austrägt. Es kommt schließlich darauf hinaus, daß der Einzelne immer als Glied der Gesammtheit, der er angehört, zu betrachten sei. In der That insofern ist der Tadel begründet, wenn auch nicht in dem Maße. In solchen Darstellungen des christlichen Lebens, wie bei Culmann oder Vilmar, kommt die Gemeinschaftlichkeit des Christlichen nicht zu ihrem Rechte. Aber daraus folgt nicht, daß die theologische Ethik in eine Socialethik umzusetzen sei, sondern nur, daß man die Gemeinschaftlichkeit in der Ethik nicht verabsäume.

Nach all dem bleibt uns nichts übrig, als auf dem Wege der theologischen Wissenschaftslehre selber den Ort zu finden, wo sie einzutreten hat, die Stelle zu finden, die sie ausfüllen soll. Da wird sich ihre Aufgabe ergeben, und haben wir ihre Aufgabe gefunden, dann ergibt sich die Methode. Der Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaftslehre ist ein und derselbe mit dem Ausgangspunkt der systematischen Theologie. Denn ist Theologie die Wissenschaft des Christenthums, so beginnt sie nothwendig damit, diesen ihren Gegenstand zu benennen, also die Frage zu beantworten, welcher und was für ein Erkenntnißgegenstand das Christenthum sei, indem hieraus sich das Gesetz dieser Erkenntniß ergeben muß. Die Beantwortung aber jener Frage ist Aussage einer Erfahrungsthatsache, über welche, wie es die Natur einer Erfahrungsthatsache mit sich bringt, nicht hinausgegangen werden kann. Erst die Apologie mag dann beweisen, daß diese Thatsache, welche dem Christen aus Erfahrung gewiß ist, Wirklichkeit sei. Aber die Apologie wird dieses nicht thun außer in Gestalt der Widerlegung einer Leugnung der Wirklichkeit jener Thatsachen, und sie wird es nur thun können mit Beweisen, welche sie aus dieser Erfahrungsthatsache selbst hernimmt. Es gibt kein neutrales Gebiet, von welchem aus die Wirklichkeit der Thatsache bewiesen werden könnte, um die es sich hier handelt. Es läßt sich die Wirklichkeit dessen, was Sache des Glaubens ist, nicht beweisen mit Beweismitteln, die von einem außerhalb des Glaubens gelegenen Gebiet hergenommen sind. Es ist neuerdings mit großem Scharfsinn ausgeführt worden, die systematische Theologie habe mit einem System der christlichen Gewißheit anzufangen, welches die Stelle der allerdings wissenschaftlich verwerflichen Prolegomena einnehme und auf welches die Dogmatik als System der christlichen Wahrheit und die Ethik als System der christlichen Sittlichkeit zu folgen habe. Es sei die zuerst zu beantwortende Frage, warum glaube ich? Aber hiegegen dürfte doch zu erinnern sein, daß diese Frage und ihre Beantwortung schon des-

halb nicht den Anfang der systematisch theologischen Thätigkeit bilden kann, weil es sich ja nicht um ein Glauben überhaupt handelt, sondern um einen Glauben bestimmten Inhalts. Ich müßte also fragen: warum glaube ich das, was ich glaube, und dann wäre doch gegeben, zuerst darzulegen, was ich glaube, und dann erst zu zeigen, auf welchen Grund hin ich das glaube, welcher Grund aber eben aus dem, was den Glauben ausmacht, selbst hergenommen werden wird. Sodann ist das, was der Christ glaubt, nicht eine Summe von Lehrsätzen, von denen er gewiß wäre, daß sie wahr seien, sondern, was er glaubt, das ist der Thatbestand eines eigenthümlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, dessen er gewiß ist, daß er Wirklichkeit sei. Und er ist dessen gewiß, weil dieser Thatbestand ihn selbst in sich beschließt und er selbst Theil hat an dem Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, welches der Christenheit eigenthümlich ist.

Es müßte also die Frage wohl vielmehr so lauten: Warum bin ich dieses Thatbestandes gewiß, daß er Wirklichkeit ist und nicht Schein oder Täuschung? Da derselbe eine Erfahrungsthatsache ist, die Thatsache der eigenthümlichen Erfahrung des Christen, so bin ich der Wirklichkeit dadurch gewiß, daß ich diese Erfahrung gemacht habe, daß ich an ihm betheiligt bin. Dann kann wiederum die erste Aufgabe der systematischen Theologie nur die sein, diesen Thatbestand auszusagen. Ob er alles das in sich schließt, was ich von ihm aussage, das wird sich zunächst durch den innern Zusammenhang dessen, was ich von ihm aussage, vergewissern, und von eben daher werde ich dann immer nur auf Grund der nicht weiter beweisbaren Erfahrung, die ich von ihm gemacht habe, auf Grund des in mir zur Verwirklichung gelangten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen die Gewißheit dessen erhärten, von welchem ich behauptet habe, daß es nicht Schein oder Täuschung, sondern Wirklichkeit sei. Aber zu fragen, warum ich überhaupt desselben gewiß sei, kann ich ebensowenig in den Fall kommen,

als zu fragen: woher ich dessen gewiß sei, daß ich bin. Nur was ich bin, kann ich veranlaßt sein zu fragen, und mich dessen vergewissern wollen, was ich bin. Und ebenso kann ich nicht in den Fall kommen, jenes in mir verwirklichten Thatbestandes mich irgendwie vergewissern zu wollen, sondern nur darüber kann ich mich vergewissern wollen, ob dieser Thatbestand alles das in sich schließt, wovon ich mich überzeugt halte, daß er es in sich schließt. Die systematische Theologie beginnt also mit dem, womit die theologische Wissenschaftslehre beginnen muß, mit der Aussage des Thatbestandes des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welcher das Christenthum bildet und ausmacht.

Solcher Thatbestand ist das Christenthum; es ist nicht eine Summe von Lehrsätzen, die ich auf irgend eine Autorität hin für wahr halte; sonst müßte ich vor allem jener Autorität gewiß sein; was versichert mich ihrer? Das Christenthum ist aber auch nicht nur eigenthümliche Auffassung der göttlichen Dinge; denn da würde es immer fraglich bleiben, ob diese Auffassung die richtige ist. Es ist ferner nicht der Thatbestand einer göttlichen Anstalt zum Heil der Welt, in welchem Fall ich etwa in dieser Anstalt wäre, aber sie nicht in mir. Es ist auch nicht eine eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Menschen, in welchem Fall es sich eben fragen würde, ob sie dann die rechte sei. Faßt man das Christenthum als eine göttliche Anstalt zum Heil der Welt, so ist das eine falsche Objectivität, und faßt man es als eine eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Menschen, so ist das eine falsche Subjectivität.

Es handelt sich um das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, dessen Thatbestand das Christenthum ist, hat seine Wesenheit darin, daß es das in Christo vermittelte ist. Der Christ weiß sich dieses Verhältnisses mit theilhaft. Es ist in ihm selbst verwirklicht; er steht in ihm und trägt es in sich. So ist er sich selbst Gegenstand des Erkennens, indem er das Christenthum zu seines Erkennens Gegenstand macht. Benennen wir nun die

Eigenthümlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welche damit gegeben ist, daß es das in Christo vermittelte ist, so sagen wir: Ich weiß und bin dessen gewiß, daß Gott mich liebt und daß ich Gott liebe. Und da ich meiner bewußt bin, daß ich abgesehen von der in Christo gegebenen Vermittlung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen sündig bin und also weder Gegenstand der Liebe Gottes, sofern ich Sünder bin, noch Gott lieb habe, daß ich als Sünder Gott wider mich habe und wider Gott bin, so verdanke ich es lediglich Christo, dem Mittler, daß Gott mich liebt und ich Gott liebe. Ich verdanke es aber Christo nicht in Folge und auf Grund dessen, was ich als dieses menschliche Individuum, als dieser einzelne Mensch bin. Dann ist es also auch nicht ein Verhältniß zwischen Gott und mir, dem einzelnen Individuum, sondern ich, weil ich Mensch bin, nicht darum, weil ich dieser Mensch bin, stehe in solchem Verhältniß zu Gott und Gott in solchem Verhältniß zu mir. Es ist ein persönliches Verhältniß zwischen Gott und mir, denn es ist ein Verhältniß der Liebe und Gegenliebe, aber es ist ein Verhältniß Gottes zur Menschheit, an dem ich als Glied der Menschheit mitbetheiligt bin.

So benennen wir aufs Einfachste und Allgemeinste das Christenthum, den Gegenstand des theologischen Erkennens. Das ist ein Erkenntnißgegenstand, den ich zunächst in mir selbst finde. Ein in mir Verwirklichtes, welches nun mein eigenes Wesen ausmacht, bildet den Gegenstand. Ich habe nichts, das mir näher läge, als daß ich ein Christ bin. Das liegt mir näher, als daß ich ein Mensch bin. Denn erst damit, daß ich ein Christ wurde, bin ich recht der Mensch Gottes geworden. Ich finde also zunächst den Gegenstand meines theologischen Erkennens nicht außer mir, wie es der Fall wäre, wenn das Christenthum eine durch irgend eine Autorität mir verbürgte Lehre wäre, oder eine Anstalt, wie die Kirche. So nun, wie ich es zunächst in mir finde, als in mir selbst Befindliches ist es mir Gegenstand des

Erkennens; ich, der Christ, bin mir dem Theologen Gegenstand des Erkennens.

Sonach ist die Theologie vor allen Dingen wissenschaftliche Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen als solchen, also nicht des Christenstandes, wie er etwa in mir individuell und sonderlich sich gestaltet hat, sondern den Thatbestand jenes Verhältnisses, wie es Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit ist, wie es den Christen zum Christen macht, habe ich zu erkennen und auszusagen. Ich habe von allem dem abzusehen, was an demselben Individuelles von meiner Seite hängt. Da wird es vor allem auf seinen umfassendsten und allgemeinsten, einfachsten Ausdruck zu bringen sein, in welchem es jeder, der in Wahrheit ein Christ ist, wenn er sich des Individuellen seines Christenstandes zu diesem Zweck erwehren kann, wieder erkennt. Ob dann diese einfachste Aussage des Christenthums wirklich auch der genaueste und erschöpfende Ausdruck für dasselbe ist, wird sich im Verlauf der systematischen Thätigkeit zeigen. Es muß sich zeigen, ob die Auseinanderlegung des in diesem allgemeinsten Ausdruck des Christenthums Enthaltenen entweder auf etwas bringt, das mit anderem, auf demselben Gebiet liegenden im Widerspruch steht, oder auf etwas, das mit einer unzweifelhaften Thatsache der christlichen Erfahrung in Widerspruch steht. Es muß zu Tage kommen, ob die Auseinanderbreitung dessen, was in jener einfachsten Aussage des Christenthums enthalten ist, nicht eine Lücke läßt, weil etwas, für das die christliche Erfahrung zeugt, unausgesprochen bleibt. Wir nennen diese wissenschaftliche Thätigkeit, welche wir als Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen bezeichnet haben, die theoretische, oder was dafür bräuchlicher ist, die systematische Theologie, die theoretische im Gegensatz zur historischen gemäß dem Verhältniß der beiden Ausdrücke „*θεωρεῖν*“ und „*ἱστορεῖν*.“

Nun bin ich aber der Christ, der ich bin, geworden durch den Dienst der Kirche, und ich bin es als Glied der Kirche.

Es ist jenes Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen nicht ein Verhältniß zwischen Gott und diesem einzelnen Menschen, sondern zwischen Gott und der Menschheit, der Einzelne hat Theil am Verhältniß als Mensch. Daher ist das Christenthum eine Sache der Gemeinschaft. Hinwiederum beruft sich die Kirche für ihre Selbstbezeugung auf die hl. Schrift als die Urkunde jenes Verhältnisses der Menschheit zwischen Gott und Christo, und sie prüft ihre jeweilige und örtliche Beschaffenheit an der hl. Schrift, ob dieselbe auch dem, was dem Christenthum wesentlich ist, entspreche.

Da haben wir das Christenthum in zweierlei Weise außer uns, und ist es in zweierlei Weise außer uns Gegenstand des Erkennens, wie es in der Kirche daliegt und wie in der heil. Schrift. Die hierauf gerichtete Erkenntnißthätigkeit ist die der historischen Theologie im weiteren Sinne des Worts. Hier ist das Christenthum ein Gegenstand der historischen Thätigkeit, weil es den Gegenstand außer sich hat. Gegenstand der theoretischen Theologie ist ein Einheitliches, jenes Einheitliche, das sich auf seinen einfachsten Ausdruck bringen ließ, und die Aufgabe der Theorie ist, dieses Einheitliche in seine Mannigfaltigkeit auseinander zu legen. Gegenstand der historischen Theologie, wie sie die hl. Schrift oder Kirche zum Gegenstande hat, ist ein Mannigfaltiges, das in seiner Einheitlichkeit erkannt sein will. Ich habe die Schrift nicht verstanden, so lange sie mir nur ein Conglomerat von Einzelnem ist, sondern erst, wenn sie eine einheitliche geworden ist. Das Gleiche gilt von der Geschichte der Kirche. Das sind die beiden wissenschaftlichen Thätigkeiten.

Wir haben es zunächst mit der theoretischen Theologie zu thun. Wenn wir sie theoretisch nennen, so ist schon gesagt, wie das gemeint sei, nicht in dem Sinn, wie man von einer speculativen Theologie sagt, obgleich freilich die beiden Ausdrücke nahe genug sich liegen. Aber man meint eine speculative Thätigkeit, welche mit einem obersten Satz anhebt und aus diesem

deducirt, was aus ihm folgt, wie Rothe aus der Thatsache des religiösen Gottesbewußtseins alles das deducirt, was nach seinem Ermessen den Inhalt des Christenthums ausmacht. Von einem solchen obersten Satz kann keine Rede sein.

Wir haben gesagt, das Christenthum ist ein Thatbestand und zwar der des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Dieser Thatbestand ist eine Erfahrungsthatsache und als solcher will er behandelt sein. Der Theologe hat es nicht mit Gott auf der einen Seite und mit dem Menschen auf der andern zu thun, sondern mit Gott in seinem Verhältniß zum Menschen und mit dem Menschen in seinem Verhältniß zu Gott. Was darüber hinausliegt, es sei Lehre von Gott oder vom Menschen, gehört der Theologie nicht an. Was dem Theologen zukommt, ist also die Aussage jenes Thatbestandes des in Christo vermittelten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Es liegt ihm ob, denselben zunächst auf seinen einfachsten und allgemeinsten Ausdruck zu bringen und dann das hierin Enthaltene auseinander zu legen. Etwas anderes vermag er nicht und soll er nicht. Da es aber ein von Gott geschaffener Thatbestand ist, mit dem er es zu thun hat, so ist ja das, was wir Christenthum nennen, Verwirklichung eines innergöttlichen Willensgedankens, und so haben wir bis dahin zurückzugehen, indem wir unsere allgemeinste Aussage des Christenthums auseinanderlegen, jenen göttlichen Willensgedanken, den ewigen, auszusagen, als welcher das, was nun Christenthum ist, ewig in Gott ist. Und weiter haben wir dann der geschichtlichen Verwirklichung dieses ewigen innergöttlichen Willensgedankens nachzugehen. Das weist uns von der Gegenwart zurück in eine geschichtliche Vergangenheit, deren Ergebniß die Gegenwart des Christenthums ist, und weist uns vorwärts in eine Zukunft, wo diese Gegenwart ihren Abschluß, das Verhältniß des Menschen zu Gott seine Vollendung findet, und dazwischen liegt die Gegenwart selbst, das Christenthum als der Thatbestand der Kirche, der wir angehören. Hiemit ist der Gang, den die syste-

matische Thätigkeit zu nehmen hat, vorgezeichnet; er hebt an in der Innergöttlichkeit mit dem ewigen Willensgedanken Gottes, dessen Verwirklichung das Christenthum ist, und es folgt dann die Aussage der geschichtlichen Verwirklichung dieses ewigen Willensgedankens in der Vergangenheit, in dieser Gegenwart selbst und in der abschließenden Zukunft.

Dann wird sich aber vielleicht die Frage erheben, wo die Dogmatik bleibe. Ein solches theologisches System vergleiche sich vielmehr einer Philosophie der Geschichte, als einer Metaphysik. Aber haben wir das Wesen des Christenthums richtig benannt, so dürfen wir getrost sagen, je mehr das System eines theologischen Systematikers einer Metaphysik gleicht, desto mehr entfernt es sich vom Christenthum. Oder man wird etwa sagen: Eine Geschichte setze sich zusammen aus Bestandtheilen, die von außen her gegeben sind; wie denn also ein theologisches System der Art, wie wir es gezeichnet haben, auf dem Wege der Auseinanderbreitung jener allgemeinsten Aussage entstehen solle? Und hier ist allerdings dem, was wir gesagt haben, als wir die Thätigkeit des theologischen Systematikers zeichneten, eine Ergänzung nachzubringen. Das Christenthum hat in seiner Geschichtlichkeit eine Seite, wo es Gegenstand der natürlichen Wahrnehmung ist, sofern eben in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sich begeben hat, was seine Vergangenheit ausmacht, und sich begibt, was seine Gegenwart bildet, und sich begeben wird, was die Zukunft bringt. Nach dieser Seite ist das, was die geschichtliche Vergangenheit, den geschichtlichen Bestand, die geschichtliche Zukunft des Christenthums ausmacht, nicht Sache des Glaubens, sondern der natürlichen Wahrnehmung, und dann kommt es auch in der Entfaltung seines Thatbestandes dem entsprechender Weise zur Verwendung. Alles das an der Geschichtlichkeit des Christenthums, was Gegenstand der natürlich sinnlichen Wahrnehmung ist, muß freilich von außen her dem Systematiker geboten sein und so von ihm herüber genommen werden. Es ist nicht Sache des Glaubens, daß der Mensch der

natürlich sinnlichen Welt angehört, daß die Menschheit auf dem Wege geschlechtlicher Gemeinschaft sich selbst fortpflanzt, daß sie in den natürlichen Gemeinschaften der Familie, des Volksthums ihr Dasein hat und da lebt, daß Jesus ein Israelite war, daß seine Gemeinde aus dem jüdischen Volk herausgewachsen ist, daß es ein kirchliches Gemeinwesen gibt, das den Namen Christi trägt, daß man durch die Taufe in dasselbe aufgenommen wird. Das alles sieht das natürliche Auge, und es ist also nicht Sache des Glaubens.

So nun, wie diese Thatsachen als Gegenstände der natürlichen Wahrnehmung vorliegen, so hat sie der Systematiker sich anzueignen und im Verlauf seiner Thätigkeit zu verwenden. Sie werden auf diese Weise allerdings Bestandtheile seines Systems, aber eben nicht um das zu bleiben, was sie für das natürliche Auge, für die sinnliche Wahrnehmung sind. Sie verändern ihre Natur, indem sie in den Zusammenhang dessen eingefügt werden, was Sache des Glaubens ist. Sie werden dadurch des Wesens des Glaubens mit theilhaft, gleichartige Bestandtheile der heiligen Geschichte, welche Sache des Glaubens ist. Daß der Mensch der sichtbaren Welt angehört, verwandelt sich nun in den Satz, daß die Welt in der Abzielung auf ihn geworden ist. Daraus, daß Jesus Israelite gewesen, kommt zur Erkenntniß, daß Israel das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes ist. Der Tod Jesu Christi wird nun sein durch die Auferstehung vermittelter Hingang zu Gott. Das kirchliche Gemeinwesen, wie es dem natürlichen Auge vorliegt, wird nun zur Gemeinschaft der Gläubigen und des hl. Geistes. Die Taufe wird zur Aufnahme in die Gemeinschaft des hl. Geistes, das Abendmahl zur Begehung der Gemeinschaft mit dem leiblich verklärten Heiland. Und so bleibt es doch dabei, obgleich jene Dinge und Thatsachen, welche Gegenstand des natürlichen Wahrnehmens sind, vom Gebiete der natürlichen Wahrnehmung herübergenommen werden, dennoch dabei, daß der gesammte Inhalt des theologischen Systems Sache des Glaubens ist. Nichts gehört

der systematischen Theologie an, was auf dem Wege einer vom christlichen Glauben unabhängigen Speculation vermittelt werden mag. Eine Lehre von der Dreieinigkeit, die auf diesem Weg erwüchse, bleibt außerhalb des theologischen Systems, und andrerseits findet sich in demselben nichts, was auf einen von außen her wie immer beglaubigten Bericht hin als Thatsache aufgenommen wäre. Thatsachen, wie die übernatürliche Empfängniß Jesu, wie die Auferstehung Jesu, mögen sie immer geschichtlich beglaubigt sein, werden doch nicht auf diesen geschichtlichen Bericht hin in das System aufgenommen, sondern nur sofern sie sich auf dem Wege der von uns gezeichneten systematischen Thätigkeit ergeben.

Und dieses gilt selbst auch für die theologische Ethik, deren Sätze Schleiermacher nicht mit Unrecht auch Glaubenssätze genannt hat. Sie sind es, wenn die theologische Ethik das christlich sittliche Verhalten als ein thatsächlichst vorhandenes zeichnet; als solches ist es ein Gegenstand des Glaubens. In der Vollkommenheit, wie es hier gezeichnet wird, findet es sich in der jeweiligen Wirklichkeit nicht, und die Gestalt und Beschaffenheit der sichtbaren Kirche widerspricht dem, daß es ein solches christlich sittliches Verhalten gebe, wie es hier gezeichnet wird; und dennoch ist es Wahrheit, wie sehr auch die handgreifliche Wirklichkeit zu widersprechen scheint.

Aber welche Stelle in dem von uns gezeichneten System nimmt nun die Ethik ein? Wenn die ganze Geschichte der Verwirklichung des göttlichen Willensgedankens Geschichte eines Verhältnisses und Verhaltens zwischen Gott und dem Menschen ist, also eines Verhaltens Gottes gegen den Menschen und des Menschen gegen Gott, so kann weder die Vergangenheit, aus welcher das Christenthum herstammt, noch die Gegenwart desselben ausgesagt werden, ohne daß solches zur Aussage kommt, was man in der theologischen Ethik zu behandeln pflegt. Aber man sagt doch, sie sei Wissenschaft des christlich sittlichen Verhaltens, und dieses ist der Gegenwart angehörig, nimmt also

eine eigene Stelle ein in dem einheitlichen System, wo Aufgabe desselben ist, die Gegenwart des Christenthums auszusagen. Die Gegenwart des Christenthums ist nach den beiden Seiten hin auszusagen, wie es Verhalten Gottes ist gegen den Menschen, und wie es Verhalten ist des Menschen gegen Gott, beides vermittelt in der Person Jesu Christi.

Das letztere nun, die Aussage des in Christo Jesu vermittelten Verhaltens des Menschen gegen Gott, ist der eigentliche Gegenstand der theologischen Ethik, wenn diese das christlich sittliche Verhalten zeigen soll. Jedenfalls ist das nun unsere Aufgabe.

Diese Ethik Socialethik zu nennen, ist keine Ursache. Sie ist das, was man fordert, daß die Ethik nicht eine bloße Personalethik, sondern Socialethik sein soll, ganz von selbst. Nicht der Einzelne in seiner Vereinzelung steht Gott gegenüber, sondern der Einzelne als Mensch und als Christ, als Glied der Kirche, aber nicht die Kirche handelt durch ihn, und als Mensch, als Glied der in den Gemeinschaftsformen der Familie, des Staates lebenden Menschheit. Aber daneben bleibt bestehen, daß der, welcher als Christ und als Glied der Menschheit handelt, vermöge seines persönlichen Verhältnisses zu Gott auch sein unmittelbares Verhältniß zu Gott bethätigt.

Allein wie sollten wir nun das christlich sittliche Verhalten zeichnen und aussagen anders, als im Zusammenhang des ganzen Systems, in welchem diese Ethik, wie wir sie nun meinen, nur einen Theil ausmacht? Alles, wodurch dies christlich sittliche Verhalten bestimmt ist, wäre ja schon in vorausgegangenen Theilen des Systems behandelt, und wir können am allerwenigsten in die Versuchung kommen, es aus dem Zusammenhang, dem es naturgemäß angehört, herauszunehmen. Was sonst in den Behandlungen der christlichen Ethik von der sittlichen Anlage des Menschen, von der Sünde, vom Gewissen, vom Gesetz, vom Evangelium, von den sittlichen Gemeinschaften gehandelt

wird, das erscheint ja unter unserem Gesichtspunkt als Bestandtheil derjenigen Lehrstücke, in denen die Vergangenheit, aus welcher das Christenthum herstammt, gezeichnet ist, oder auch als Bestandtheil desjenigen Theiles der Zeichnung des gegenwärtigen Christenthums, in welchem das Verhalten Gottes in Christo Jesu gegen den Menschen, gegen die christliche Menschheit gezeichnet ist. Wir sind demnach außer Stand, unsere Aufgabe zu erfüllen, wenn wir nicht, sei es auch noch so scizzenhaft, diejenigen Lehrstücke des Systems vorausschicken, welche der vorhin bezeichneten Stelle desselben vorausgehen. Nur auf Grund derselben können wir dann das christlich sittliche Verhalten, welches den Gegenstand unserer Aufgabe bildet, zu zeichnen im Stande sein, und so müssen wir vorausschicken die Voraussetzungen der christlichen Ethik.

Wir folgen dabei dem bereits vorgezeichneten Gang, gehen somit aus von jener allgemeinsten und einfachsten Aussage des Christenthums, um dann das in ihr Enthaltene auseinander zu breiten. Das Christenthum, sagten wir, ist der Thatbestand des in der Person Christi vermittelten Verhältnisses der Liebe und Gegenliebe zwischen Gott und dem Menschen. Dieser geschichtliche Thatbestand weist zurück auf den in ihm verwirklichten Willensgedanken Gottes, es ist ein Verhältniß der Liebe von Seiten Gottes, der Gegenliebe von Seiten des Menschen, also dort und hier Sache des persönlichen Verhaltens. In Gott, dessen Liebe unsre Gegenliebe wirkt, hat es seinen Grund, in ihm ist es seiner geschichtlichen Verwirklichung vorgängig, also ewig in ihm, den wir somit als den persönlichen Gott, als das ewige Licht kennen, als den schlechthin sein selbst seienden, als den, der sich selbst Grund dessen ist, daß und was er ist, als den schlechthin lebendigen und der nur das und das völlig ist, dessen Grund er sich selber ist, als den schlechthin heiligen. Daß er, der lebendig Heilige, den Menschen ewig liebt, das ist sein ewiger Willensgedanke, das ist seine innergöttliche Selbstbestim-

mung nach außen. Aber jenes Verhältniß der Liebe und Gegenliebe zwischen Gott und dem Menschen, wie es geschichtlich verwirklicht vorliegt, ist in der Person Jesu vermittelt. Wir sagen in seiner Person. Denn so ist des Christen Erfahrung. Nicht ist es etwas, das nur von ihm herrührt, wie etwa seine Lehre, oder nur etwas, das er einst in der Vergangenheit gethan hat; er selbst, der uns Gegenwärtige, ist der Mittler unsres Verhältnisses zu Gott. Sonach beruht das Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, das wir meinen, auf einem Liebesverhältniß zwischen Gott und Christo. So ist es der mittlerische Grund für das unsere, und zwar der mittlerische Grund für dasselbe nicht blos in seiner Verwirklichung, sondern auch des ewigen Willensgedankens Gottes selbst. Es ist also nicht, wie das unsere, ein erst geschichtlich gewordenes Liebesverhältniß zwischen Gott und ihm, sondern ewig, wie der Willensgedanke Gottes selbst. Es besteht ein innergöttliches Verhältniß Gottes und Christi, sowohl auf Seiten Christi als auf Seiten Gottes. Christus ist innergöttlich, ewig.

Nun ist aber dieses innergöttliche Verhältniß Gottes und Christi in seiner geschichtlichen Verwirklichung Liebesverhältniß Gottes und des Menschen Jesu. In dieser seiner Verwirklichung gleicht es insofern dem unsern, daß Gott den Geist seiner lebendigen Heiligkeit den wirksamen Grund unseres Christenlebens, des Lebens, das wir als Christen haben, sein läßt. Aber da das Verhältniß Gottes und Christi ein ewiges, innergöttliches ist, so ist es von dem unsern darin verschieden, daß eine ewige Gemeinschaft des Geistes zwischen Gott und Christo besteht, wornach der Geist, welcher Geist Gottes und Christi ist, als Geist der Gemeinschaft selbst Person ist und selbst ewig ist. Es beruht also der innergöttliche Willensgedanke, dessen Verwirklichung das Christenthum ist, auf einer Dreipersönlichkeit Gottes, auf einem innergöttlichen Verhältniß, in welchem Gott sich selbst innergöttlich, ewig zur Dreipersönlichkeit bestimmt. Wir sagen nun nicht mehr blos, Gott ist das ewige Ich, son-

dern sagen, er ist der ewig Dreipersönliche. So kennen wir ihn auf Grund der Verwirklichung seines ewigen Liebeswillens. Aber dann kennen wir seine Dreipersönlichkeit auch nur im Zusammenhang mit jenem seinem ewigen Liebeswillen. Wenn er abgesehen von ihm der Dreipersönliche ist, so liegt das außer unserem christlichen Erkennen. Die Theologie darf, wenn sie ihrem, dem Wesen des Christenthums, getreu bleiben will, über das nicht hinausgehen, was sie aus der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes erkennt. Wenn wir den Dreipersönlichen Vater, Sohn und Geist nennen, so thun wir dies nur auf Grund der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Liebesgedankens Gottes. Wir können nur von dieser aus diese Benennung des Dreipersönlichen in die Ewigkeit übertragen. Die Namen, mit denen er abgesehen hievon zu nennen wäre, sind uns unbekannt und unerkennbar. Für die christliche Erkenntniß, für den Theologen ist die göttliche Trinität Gottes ewige Selbstbestimmung nach innen in Zusammenhang mit seiner ewigen Selbstbestimmung nach außen. Als Gott der ewigen Liebe, die aber nicht Selbstliebe ist, sondern Liebe des Menschen, ist er für unsere Erkenntniß der dreipersönliche Gott.

Besteht nun aber dieser Zusammenhang zwischen der göttlichen Trinität und dem ewigen, göttlichen Liebeswillen, dessen Inhalt im Christenthum verwirklicht daliegt, so ist das Verhältniß Gottes zum Menschen nicht blos Eines unter anderm, worin sich der ewige Liebeswille Gottes verwirklicht, sondern ist das Eine und Einige, was Gottes ewiger Wille ist, und alles Andre, was wird und geschieht, ordnet sich dem unter. Der in Christo heilige und selige Mensch ist der wesentliche Inhalt des ewigen Willens Gottes. Und nicht blos eine Summe einzelner Menschen, jeden einzelnen für sich umfaßt Gottes ewiger Willensgedanke, sondern die in Christo einige Menschheit. Sie in dieser ihrer Einheitlichkeit ist Gegenstand des göttlichen Willens. Diese Prädestination im Zusammenhang mit der göttlichen Trinität ist der Inhalt unseres ersten Lehrstückes.

Damit kennen wir nun die Bestimmung des Menschen; sie ist keine andere, als daß der Mensch als Glied der in Christo einheitlichen Menschheit Object der Liebe Gottes sei und Subject der Liebe gegen Gott, so zwar, daß seine Liebe gegen Gott gewirkt wird und gewirkt ist durch die Selbstbethätigung des dreieinigen Gottes. Aber Liebe ist persönliches Verhalten, und so ist es also Selbstbestimmung des Menschen zur Liebe gegen Gott. Sie wäre sonst nicht Liebe, welche durch die Liebesbethätigung des dreieinigen Gottes gewirkt wird. Dies die Grundlage unserer Ethik.

Wenn wir dies von der Gegenwart des Christenthums aus ausgesagt haben, so hat diese Gegenwart eine Vergangenheit hinter sich und eine Zukunft vor sich. So gehen wir von der Aussage des ewigen Willensgedankens Gottes über zur geschichtlichen Verwirklichung desselben. Es ist eine Geschichte, sie hat Vergangenheit hinter sich, als deren Ergebniß sich die Gegenwart des Christenthums gilt, und in welcher eine Zukunft verbürgt ist. Es ist also eine Geschichte, in welcher der ewige Willensgedanke Gottes verwirklicht ist, und wenn Geschichte, so hat sie auch einen Anfang genommen. Diesen Anfang der Verwirklichung des ewigen göttlichen Willensgedankens auszusagen, wird unsre nächste Aufgabe im zweiten Lehrstücke sein.

Eben weil die Gegenwart das Ergebniß jener Vergangenheit ist, aus der sie herstammt, so muß der Anfang dieser Geschichte, die wir auszusagen haben, dieser Gegenwart entsprechend gewesen sein. Es ist der Anfang der Verwirklichung des ewigen Willensgedankens Gottes, den wir im Christenthum wesentlich verwirklicht sehen. Also besteht er in der Setzung desjenigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welches jetzt als das in Jesu Christo vermittelte Verhältniß der Liebe und Gegenliebe wesentlich verwirklicht ist, und ist eine Setzung desselben vermöge des Zusammenhangs, in welchem der ewige Willensgedanke Gottes mit der göttlichen Trinität steht, die da Selbstbethätigung des dreieinigen Gottes ist. Aber dann ist das erste,

daß sich der Dreieinige selbst, daß er dieses sein trinitarisches, innergöttliches Verhältniß selbst in die Geschichtlichkeit begeben hat, womit eine Umsetzung der ewigen Gleichheit göttlicher Trinität in eine geschichtliche Ungleichheit gegeben ist. Denn das ewiger Weise gleiche Verhältniß Gottes innerhalb seiner selbst kann sich nicht in die Geschichtlichkeit begeben, ohne ein ungleiches zu werden. Und weil nun im geschichtlichen Vollzug des ewigen Willensgedankens Gottes die göttliche Trinität eben nur in dieser Ungleichheit innerhalb ihrer selbst zu stehen kommt, so ist dadurch der Irrthum entstanden, als ob dieselbe überhaupt nicht anders, als in dieser Ungleichheit zu denken wäre. Aber die ewige Gleichheit jenes innergöttlichen Verhältnisses, zu welchem Gott sich ewiger Weise selbst nach innen bestimmt, ist der bleibende Hintergrund der geschichtlichen Ungleichheit desselben. Wie weit auch diese geschichtliche Ungleichheit sich steigere, denn sie steigert sich bis dahin, daß der Sohn als Mensch ein Knecht Gottes, des Vaters, ist und in den Tod der Menschen geht, so wird immer diese Ungleichheit ausgeglichen durch den ihr zu Grunde liegenden Bestand der ewigen Gleichheit des trinitarischen Verhältnisses. Jeder Moment jener geschichtlichen Ungleichheit ist getragen von der ewigen Gleichheit des trinitarischen Verhältnisses in Gott. Es geschieht aber zum Zwecke des Werdens in der Welt, daß sich der Dreieinige in die Geschichtlichkeit eines Nacheinander begibt, und hienach dürfen wir nun wohl das trinitarische Verhältniß, wie es da ist, wo es sich selbst in die Ungleichheit begibt, benennen.

Nun unterscheiden wir innerhalb des göttlichen Wesens Gott den Urheber des Werdens und des Gewordenen und Gott das zielsetzliche Urbild des Werdens und des Gewordenen und Gott den in dem Werden und Gewordenen innewaltenden Lebensgrund. Das Werden und das, was wird und geworden ist, ist so beschlossen inner der göttlichen Trinität, und ist Gott der Welt ebenso innewaltend als überweltlich.

Die einheitliche Selbstbethätigung des in diese geschichtliche

Ungleichheit sich begebenden dreieinigen Gottes ist die Setzung des Weltanfangs. Es entspricht aber dem von uns benannten Inhalte des ewigen göttlichen Willensgedankens der Anfang der Verwirklichung desselben, und hiemit ist folgendes gegeben: Erstens, daß der Anfang seiner geschichtlichen Verwirklichung, daß der Anfang der Welt wesentlich die Erschaffung des Menschen ist. Die Welt, die da wird, soll die Welt des Menschen sein. Er gleicht einerseits der körperlichen Welt, die in der Abzielung auf ihn geschaffen ist, sofern er ihr Wesen theilt und körperliches Wesen ist, und er ist der Abschluß dieser Welt, sofern er persönliches Wesen ist, als welches er sich von ihr unterscheidet. Das andre, was folgt, ist dies: haben wir mit Grund als den Inhalt des ewigen göttlichen Willensgedankens die in Christo geeinigte Menschheit bezeichnet, so entspricht dem ein Anfang, welcher darin besteht, daß der Mensch als einer geschaffen ist. Dies ist der entsprechende Anfang jener Einheitlichkeit, auf die es abgesehen ist. Der Mensch ist zunächst geschaffen für das Verhältniß zu Gott; denn jenes Verhältniß von Liebe und Gegenliebe ist seine Bestimmung, und so wird er als einer geschaffen sein, somit für das Verhältniß zu dem, der ihn geschaffen hat, und nicht in der Mehrheit, daß die Geschaffenen zugleich auch schon wären auf einander angewiesen. Das Verhältniß des Menschen zu Gott muß früher sein, als das des Menschen zum Menschen. Wenn dann Mann und Weib sind, so ist der Eine des Weibes Mann erst geworden, ist das Weib für ihn, den Einen, erst geschaffen worden.

Das Dritte, was wir folgern, ist dies, der Mensch ist als ein persönliches Wesen geschaffen, so gewiß als er für ein persönliches Verhältniß zu Gott geschaffen ist, d. h. er ist so geschaffen, daß Gottes Geist, der ja des Gewordenen wirksamer Lebensgrund ist, ihm wirksam innewaltet als Grund einer auf Selbstbewußtheit beruhenden Selbstbestimmbarkeit. Denn er ist dazu geschaffen, Gott zu lieben, und Lieben ist ein persönliches Verhalten. Es bedurfte also der Selbstbestimmbarkeit des Men=

schen, und das meinen wir, wenn wir ihn ein persönliches Wesen nennen, damit er geeignet sei, seine Bestimmung zu erfüllen. Aber das ist doch nur die eine Seite. Denn andrerseits gleicht er der körperlichen Welt, der er angehört. Ob er auch der Abschluß derselben ist, sein Wesen ist das eines körperlichen Wesens. Auch so ist ihm der Geist Gottes als wirksamer Grund dieses seines Lebens innewaltend; aber hier gleicht sein Leben dem Weltleben. Die körperliche Welt, die nicht er ist, entbehrt der Selbstbestimmbarkeit; ihr Leben ist ein durch den in ihr waltenden Geist bestimmtes, und sofern nun der Mensch ein körperliches Wesen ist, gilt ein Gleiches auch von ihm. Wir unterscheiden, daß der Mensch als persönliches Wesen selbstbestimmbar ist, und der Geist Gottes ihm innewaltet als der wirksame Grund dieser seiner Selbstbestimmbarkeit, und wir unterscheiden, daß er ein körperliches Wesen ist, der Geist als Macht, die da bestimmt, ihm innewohnt. Aber das Erste ist, daß er für Gott geschaffen ist, und das Zweite, daß er ein körperliches Wesen ist. Als bestimmende Macht wird also Gottes Geist ihm zu dem Zwecke innewalten, um ihn dahin zu bringen, zu seiner Selbstbestimmung, daß er Gott liebe.

Der Geist Gottes ist alles Gewordenen wirksamer Lebensgrund. Aber die Welt, die auf den Menschen geschaffen ist, in der Abzielung auf ihn, ist ein Mannigfaltiges, und hienach wird das Walten des Geistes Gottes in ihr verschieden sein von jenem Walten desselben im Menschen als dem selbstbestimmbaren Wesen. Der eine Geist Gottes ist wirksam in der Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen; aber die Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen als einer Vielheit führt sich nicht ebenso zurück auf den einen Geist Gottes, sondern ist vermittelt durch eine Vielheit der Geister, welche unter dem einen Geist Gottes zur Einheit beschlossen sind. Die Mannigfaltigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Lebenserscheinungen in dieser Welt wird einen unsichtbaren Hintergrund haben in der Vielheit der Geister, die dann gewordene, endliche Geister sind. Insofern der Mensch

als körperliches Wesen der Welt angehört, die in ihm ihren Abschluß gefunden hat, wird er selbst auch dem Wirken jener Geistervielheit unterstehen, aber so, daß ihr Wirken untergeordnet ist dem Wirken des einen Geistes Gottes.

In zweierlei Weise vermöge der Zweiseitigkeit seines Lebens ist der Geist Gottes dem Menschen innewohnend und innewaltend, sofern er körperliches Wesen ist, als der das Geisterthum unter sich beschließende, als die bestimmende Macht, sofern er persönliches Wesen ist, als der wirksame Grund seiner Selbstbewußtheit und Selbstbestimmbarkeit. Als bestimmende Macht führt er den Menschen seiner Selbstbestimmung entgegen, für die er geschaffen ist. Und so ist das Leben, in das der Mensch geschaffen ist, ein Leben zuständlicher Seligkeit und Heiligkeit. Er findet sich vor in einer Willensrichtung, in die er geschaffen ist. Wenn er in ihr bleibt, so kann seine Selbstbestimmung, der er entgegengeführt wird, keine andre sein, als daß er die, in welcher er sich vorfindet, zu seiner eigenen macht. Das ist kein Stand der realen Freiheit, aber es ist auch keine blos formale Freiheit, sondern es ist die Vorstufe der realen. Die Willensrichtung, in die er geschaffen ist, ist auch Liebe zu dem, der ihn geschaffen hat, aber instinktive Liebe. Er kennt kraft des ihm einwohnen-Geistes Gott als den, der ihn geschaffen hat, und wie er ihn kennt, so liebt er ihn.

Bedenken wir nun die ethischen Sätze, welche in dem hier Ausgesagten enthalten sind. Wir sehen den Menschen, wie er geschaffen ist, durch den Geist Gottes als eine ihn bestimmende Macht dem entgegengeführt, daß er sich selbst zu dem Verhalten gegen Gott bestimme, in das er geschaffen ist, und das vorerst ein instinctives ist, aber um Sache seiner Selbstbestimmung zu werden. Wir sehen ferner, daß der Mensch zuvörderst geschaffen ist für das Verhältniß zu Gott und das Verhalten zu ihm. Das wird immer das vorderste bleiben, daß er in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott sich selbst bestimme und handle. Wir sehen ferner, daß er geschaffen ist als der Abschluß der

Welt, der er angehört. Sie hat in ihm ihre Einheit. Hienach bestimmt sich sein Verhältniß und Verhalten zu ihr. Es ist ein richtiges, wenn er sie in der Einheit, zu welcher sie von Gott geschaffen ist, in der Einheit, welche ihr vermöge dessen eignet, daß sie in ihm zum Abschluß gekommen ist, zum Gegenstande seines Verhaltens macht. Sein Verhalten zur Welt ist sein mittelbares Verhalten zu Gott. Das unmittelbare geht diesem mittelbaren voran. Aber wiederum, sofern er in mittelbarem Verhältniß zu Gott steht, findet er sich vor allem angewiesen auf das Verhältniß von Mensch und Mensch, und hier wiederum ist das erste das Verhältniß von Mann und Weib, so daß wir hier schon sagen dürfen: die Familie ist diejenige Gemeinschaftsform, welche dem Menschen von Schöpfungswegen am nächsten ist.

Einer Selbstbestimmung, welche dem Verhalten, in das der Mensch geschaffen worden, gleichartig sei, führte der Geist Gottes, sofern er als bestimmende Macht dem Menschen einwohnt, ihn entgegen, aber eben einer Selbstbestimmung. Hier ist der Geist Gottes nicht mehr die bestimmende Macht, sondern der wirksame Grund seiner Selbstbestimmbarkeit. So konnte seine Selbstbestimmung eine widergöttliche werden und ist es geworden. Dies der Inhalt des nächsten Lehrstückes.

Der Mensch hat sich selbst den Anfang eines andersartigen Daseins gegeben, als in das er geschaffen worden. Durch den ihm als bestimmende Macht innewaltenden Geist Gottes einem Verhalten entgegengeführt, das dem Verhältniß gleich war, in das er geschaffen war, hat er selbst sich in entgegengesetzter Weise bestimmt. Aber wie war diese seine Selbstbestimmung beschaffen, die ihm den Anfang eines andersartigen Daseins gegeben hat? Hätte sie in einer Selbstentgegensetzung gegen den, der ihn geschaffen hat, bestanden, wäre sie also eine auf sein unmittelbares Verhältniß zu Gott bezügliche gewesen, und hätte er sich aus sich selbst so widergöttlich bestimmt, so wäre ja diese seine widergöttliche Bestimmung auch das Ende seiner

Geschichte gewesen. Es hätte keine Möglichkeit gegeben, ihn anders wiederzubestimmen, als wie er sich bestimmt hat. Eben widergöttlich zu sein, wäre sein Wille gewesen. Aber der Mensch hat sich erlösen lassen, und so kann seine Sünde nicht die gewesen sein, daß er den Stand der Widergöttlichkeit wollte, in den er gerathen ist. Er kann nicht von sich selbst aus sich so bestimmt haben, wie er gethan hat, sondern es muß ihm die Versuchung, so sich zu bestimmen, von außen gekommen sein. Nur durch eine Täuschung kann er sich haben bestimmen lassen, nicht durch eine Selbsttäuschung. Eine solche war nicht möglich, da ihn, wie wir gesehen haben, Gottes Geist als bestimmende Macht einer Selbstbestimmung entgegenführte, welche dem Verhalten entsprach, in das er geschaffen war.

Wenn aber eine von außen an ihn kommende Täuschung es gewesen ist, durch die er sich hat bestimmen lassen, so kann eine solche nur aus jenem Geisterthum gekommen sein, dessen Vielheit wir als die Vermittlung zwischen der Mannigfaltigkeit des Weltlebens und der Einheit des Geistes Gottes erkannt haben. Es hat also in diesem Geisterthum einen Willen gegeben, welcher das, was Gott bejahte, eben um deswillen, weil er es bejahte, verneinte, einen Willen, welcher Gott in seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen feindlich war, dessen Absehen darauf ging, das, wovon Gott wollte, daß es werde, zu nichte zu machen, damit es nicht war. Ohne solchen außermenschlichen Willen, ohne ein solches gottfeindliches Ich im Geisterthum ist die menschliche Sünde nicht begreiflich. Denn sie ist eine Sünde, aus welcher Erlösung möglich war, und von welcher der Mensch sich bekehren konnte; und das wäre sie unmöglich gewesen, wenn sie innerhalb des Menschen selbst ihren letzten Grund und Ursache gehabt hätte. Dann würde der Mensch eben in der Richtung geblieben sein, in die er sich kraft eigenen Wollens begeben hatte.

Wir unterscheiden satanische Sünde und menschliche Sünde und finden das Unterscheidende der letzteren eben darin, daß sie

ihren letzten Grund nicht im Menschen selbst hat, sondern außer ihm in einem gottfeindlichen Willen, der durch Täuschung den Menschen dazu bestimmt, sich widergöttlich zu bestimmen. Aber auch inwiefern er nun infolge solcher Täuschung sich widergöttlich bestimmt hat, will näher gesagt sein. Es bedarf noch einer Näherbestimmung, um die menschliche Sünde in ihrem Unterschied von der satanischen näher zu fassen. Hätte die Reizung darin bestanden, daß er den Willen des Satans zu seinem eigenen machte und sich so wider Gott setzte, wie Satan wider Gott ist, so wäre wieder eine Erlösung nicht möglich gewesen. Denn der Mensch hätte eine seine Erlösung erzielende Wirkung Gottes, eben weil sie von Gott kam, zurückgewiesen. Er wäre für das, was Gott ihm angedeihen ließ, unzugänglich gewesen. So kann also seine widergöttliche Selbstbestimmung nicht darin bestanden haben, daß er in seinem unmittelbaren Verhältniß zu Gott, in das er geschaffen war, das Widerspiel dessen zu seinem Willen machte, worein er geschaffen war, sondern seine Sünde muß sich auf sein mittelbares Verhältniß zu Gott, auf sein Verhältniß zur Welt bezogen haben. Die Reizung, die ihn anging, muß eine Steigerung seines Daseins ihm als möglich vorgestellt haben, die durch Beseitigung einer ihm gesetzten Schranke zu erzielen war. Dieses war aber nur möglich, wenn Gott selbst das Verhältniß des Menschen zur Welt so geordnet hatte, daß ein Punkt gegeben war, wo er eine Steigerung seines Daseins für möglich achten konnte, also wenn ihm eine Schranke gesetzt war, deren Aufhebung dasselbe zu steigern scheinen konnte. Dem Versucher war damit der Punkt gegeben, wo er einsetzen konnte, und auf den seine Versuchung sich richten konnte; und für den Menschen war ermöglicht, sich mit dem Willen Gottes in Widerspruch zu setzen, ohne daß dadurch die Verwirklichung des ewigen Willensgedankens Gottes unmöglich wäre. In diesem Sinn hat Gott die Sünde geordnet, damit sie so geschah, daß sie Vergebung finden und der Mensch aus ihr erlöst werden könnte.

Dieser näheren Bestimmung der menschlichen Sünde bedarf es, um sie und die Erlösung aus ihr zu begreifen. Von Seiten Gottes entspricht dann der widergöttlichen Selbstbestimmung des Menschen das Verhalten gegen den Menschen, mit dem er sie erwiderte. So wie der Mensch wider Gott gethan, so that nun Gott wider den Menschen. Er ist wider ihn, also er zürnt ihm, und er bethätigt seinen Zorn, er straft ihn, aber eben dem gemäß und entsprechend, wie die menschliche Sünde beschaffen war, und nicht darüber hinaus. Wie der Mensch nicht Gott schlechthin von sich ausgeschlossen hat, so mag Gott den Menschen nicht schlechthin von sich ausschließen. Er hat ihn nicht einem Dasein überliefert, welches Erleidung göttlichen Zornes war, er hat ihn nicht dem Tode überliefert, sondern einem Leben im Tode. Es ist unrichtig, zu sagen, Gottes Zorn sei eine Bethätigung seiner Liebe; aber in der Art und Weise, wie Gott seinen Zorn am Menschen bethätigt, welcher nicht ewiges, sondern geschichtliches Verhalten Gottes ist, erzeigt er seine Liebe, welche die ewige Voraussetzung seines geschichtlichen Verhaltens auch gegen den sündig gewordenen Menschen ist. Er läßt den Menschen in dem durch seine Erschaffung gesetzten Leben, aber so, daß es ihm dazu dient, Gottes Zorn an sich zu erfahren, und inne zu werden, was es um seine Sünde sei.

Der Mensch war in ein Leben der Eintracht geschaffen, der Eintracht innerhalb seiner selbst. Sein Leben, obwohl ein zweiseitiges, wie er als persönliches Wesen zu Gott stand und als körperliches Wesen der Welt angehörte, ging doch in eine Einheit zusammen, und es war ein Leben der Eintracht mit Gott und der Welt, die in ihm zu ihrem Abschluß gekommen war, in ihm ihre Einheit gefunden hatte. Aber nun hört diese Eintracht auf nach allen Beziehungen, innerhalb seiner selbst, Gott gegenüber und der Welt gegenüber. Nun wird sein zweiseitiges Leben ein zwieträchtiges. Sein Personleben und sein Naturleben gehen auseinander, und in seinem Verhältniß zu Gott erfährt er, daß Gott wider ihn ist, und die Welt wird

ihm eine Ursache des Uebels. Er kann nicht leben, nicht in dem Leben stehen, darein er geschaffen ist, und welches auf dem Innewalten des Geistes Gottes beruht, ohne daß er inne wird, wie Gott sich ihm nun als den erweist, der wider ihn ist. Der lebendige Gott, durch den er lebt, bezeugt sich ihm als den heiligen, der wider ihn ist, und so wird er sich der Schuld bewußt. Er wird auf eine Weise, daß er dem nicht entgehen kann, sich dessen bewußt, daß er sich mit dem Willen, der für ihn maßgebend sein sollte, in Widerspruch gesetzt hat. Und wiederum wird er des heiligen Gottes inne als des lebendigen, welcher die Macht seines Lebens wider ihn kehrt, und so kommt es zur knechtischen Furcht vor Gott, zur Furcht vor Strafe, die im Gefolge seines Schuldbewustseins ist.

So kommt er nun zu stehen in seinem Personleben. Innerhalb seines Naturlebens wird er inne, daß er sich der Wirkung eines widergöttlichen Willens untergeben hat, die ihm seine Weltgemeinschaft zur Ursache selbstsüchtigen Begehrens macht. Und dieses Begehren geht nun auf dieses oder jenes Einzelne. Er steht eben nicht mehr in Lebenseintracht mit der Welt, die in ihm ihren Abschluß gefunden und zur Einheit gekommen ist. So wandelt sich seine ursprüngliche Richtung auf die einheitliche Welt. Und andrerseits wird ihm die Welt nun Quellort des Uebels, indem er sammt der Welt, der er angehört, und die ihm nun dazu dienen muß, Gottes Zorn an sich zu erfahren, einem Dasein preisgegeben ist, in welchem der auf Vernichtung des Werkes Gottes zielende satanische Wille wirksam ist. Er ist aber für das ihm hieraus erwachsende Uebel empfindlich, weil er doch in dem Leben noch steht, für das er geschaffen war, so daß er ein Gefühl des Bewußtseins erhält, in das er geschaffen wurde, wenn der Tod nicht wäre.

In aller Weise ist nun das Leben des Menschen ein mit sich selbst in Widerspruch stehendes. Sein Begehren steht in Widerspruch mit seinem Schuldbewußtsein und steht in Widerspruch mit seiner Erfahrung des Uebels. Er begehrt nach dem,

woraus ihm das Uebel kommt, und das Uebel macht sein Naturleben zu einer Ursache der Trübung seines Selbstbewußtseins Gotte und der Welt gegenüber. Das Uebel macht, daß er Gott mißkennt und die Welt. Hinsichtlich seiner Selbstbestimmbarkeit aber findet er sich unter sein eigenes Begehren geknechtet, welches durch dieselbe Welt in ihm hervorgerufen wird, die ihm Ursache des Uebels ist.

Verweilen wir nun bei dem, was uns für die Ethik von unmittelbarer Bedeutung ist. Wir sagen nun: Sünde ist alles Verhalten, welches nicht Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott, dem Heiligen, ist, alles Verhalten, welches andern Ursprungs ist, als daß das gewordene Ich, der Mensch, von dem ewigen Gott, dem Heiligen, sich bestimmen läßt. Als solches ist es ein schlechtzeitliches Verhalten, das keinen ewigen Grund hat. Es gründet nicht im ewigen Gott und seinem ewigen Willensgedanken, es gründet nicht in der ewigen Bestimmung des Menschen, und so ist es ein lediglich zeitliches. Ob der Sünder sich seines Verhaltens als eines solchen bewußt ist oder nicht, macht keinen Unterschied. Nur der Anfang der Sünde muß freilich ein solcher gewesen sein, daß der, welcher sie that, des Unterschieds seines eigenen Willensverhaltens von dem, in welches er geschaffen war, und welchem der Geist Gottes ihn entgegenführte, bewußt war. Aber es ist ein Unterschied zwischen satanischer und menschlicher Sünde. Satan ist wider Gott, den lebendigen, weil er der heilige ist, und ist wider Gottes Willen und Werk, weil es Gottes Wille und Werk ist. Der Mensch aber ist in Widerstreit mit dem heiligen Gott getreten, indem er die Welt anders zu eigen haben wollte, als wie sie ihm zu eigen gegeben war. Er meinte damit eigenmächtig in der Welt eine Steigerung seines Daseins bewirken zu können. Wo satanische Sünde ist, da ist keine Möglichkeit weder der Bekehrung, noch der Vergebung. Der Mensch dagegen kann durch Gott inne werden, um welches Gut er sich gebracht hat, indem er meinte eines Gutes sich zu bemächtigen, und er kann dadurch

zu dem Verlangen geführt werden, das verlorene Gut wiederzugewinnen. Erst wenn er das von dem lebendigen Gott ihm dargebotene Gut, das Gut des Lebens, deshalb nicht will, weil es der heilige ist, der es ihm bietet, und weil er es so nehmen muß, wie der heilige Gott es ihm allein geben kann, erst dann steigert sich seine Sünde zur satanischen. Aber so zu thun, ist ein widernatürliches Thun des Menschen. Natürlich ist ihm das Dargebotene, so wie es geboten wird, das Gut des lebendigen Gottes, sowie der heilige Gott es anbietet, anzunehmen. Es ist ihm dies natürlich, weil es die Verwirklichung einer ihm, als er sündig ward, von Gott offen gelassenen Möglichkeit ist und die Verwirklichung seiner Bestimmung.

Sünde ist alles Verhalten, welches nicht Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott, dem heiligen, ist. So ist nun Uebel eine Beschaffenheit des Daseins, welche nicht durch des lebendigen Gottes Bethätignng seiner Gemeinschaft mit dem Geschaffenen gegeben ist, sondern durch Ausschließung desselben von dem Leben des ewig Lebendigen, durch Ueberlieferung in eine dem Leben Gottes entgegengesetzte Daseinsweise; das ist der Tod. Als Ort des Uebels ist der Geschaffene im Tode, sein Dasein ein schlecht zeitliches, das keinen Grund hat im ewigen Leben Gottes und seinem ewigen Willensgedanken. Leben ist nur das Dasein, dessen Zeitlichkeit erfüllt ist von der Ewigkeit des ewig Lebendigen. Ob nun das Uebel so empfunden wird oder nicht, das macht wiederum keinen Unterschied, vorhanden ist es so oder anders. Und wenn es dem, der es erfährt, zum Guten dient, so ist es darum doch nicht minder Uebel. Satan empfindet das Uebel lediglich als Schranke, welche der Bethätigung seiner Feindschaft wider Gott und Gottes Werk gesetzt ist. Seine Willensrichtung wird dadurch, wenn ihm seine Selbstbethätigung unmöglich gemacht wird, keine andere. Der Mensch dagegen kann das Uebel empfinden als Uebel. Er kann empfinden, daß sein Dasein in einer Erfahrung des Widerspiels dessen verläuft, was er als sein Gut besitzen könnte. Dieses kann ihn dazu

führen, daß er sich von dem heiligen Gott dazu bestimmen läßt, das Gut, welches der Lebendige darbeut, so anzunehmen, wie er es als der Heilige bietet.

Aber daß er seiner Sünde als dessen, was sie ist, und daß er des Uebels als dessen, was es ist, inne wird, bedarf es dessen, daß sich ihm der Lebendige, der ihn unerachtet seiner Sünde leben macht, als den Heiligen, der um seiner Sünde willen wider ihn ist, auf eine unverkennbare Weise bezeugt und kund gibt. Dieses geschieht im Gewissen.

Man hat, wie Wuttke, das Gewissen das Wissen um das Sittliche überhaupt, abgesehen von der Sünde, genannt. Aber ein solches Wissen um das Sittliche überhaupt gibt es nicht zwischen Anfang und Ende der Menschheitsgeschichte, und gibt es da nicht, wo überhaupt allein von Gewissen die Rede ist. Es ist zu sagen, was das Gewissen hier zwischen Anfang und Ende der Menschheitsgeschichte sei, was für eine Erfahrung des sündigen Menschen, die er macht, und was für eine Beschaffenheit andrerseits; denn beides wird nach verschiedener Beziehung mit dem Worte Gewissen bezeichnet.

Da hat Rothe gesagt, in der wissenschaftlichen Sprache entschlage man sich dieses Ausdrucks wegen der Unbestimmtheit dieses Ausdrucks. Die hebräische Sprache hat gar kein Wort für das, was wir Gewissen nennen, ohne daß die Sache darum unbekannt ist. Von einer Erfahrung, die der Mensch macht, und von einer Beschaffenheit des sündigen Menschen sagen wir, wenn wir vom Gewissen reden. Die damit bezeichnete Erfahrung ist die, daß der Mensch, sei es, daß er im Begriff ist, etwas zu thun, oder daß er etwas gethan hat, inne wird, wie anders sein Verhalten sein müßte, als es wirklich ist und gewesen ist, wenn er Gott für sich haben sollte, statt ihn wider sich zu haben. Das stetige Wissen Satans, daß er den wider sich habe, wider den er ist, ohne daß er ihn für sich zu haben begehrt, ist kein Gewissen. Nur der Mensch, und zwar der lebende Mensch hat Gewissen, weil es immer ein Wissen ist um etwas, das anders sein könnte, und das zu dem Zweck in ihm

gewirkt wird, damit er wünsche, es möchte anders sein. So verhält es sich mit der Erfahrung, die wir meinen, wenn wir vom Gewissen sprechen.

Zum andern sagen wir, der Mensch hat Gewissen und damit meinen wir eine Beschaffenheit desselben, vermöge deren er inne werden kann, daß er, wenn er etwas thut, oder weil er etwas gethan hat, den als den Heiligen wider sich hat, den er als den Lebendigen für sich haben möchte. Wenn er gegen das Gut, das Leben im wahren Sinne des Worts, gleichgültig wird, und nicht mehr nach demselben verlangt, dann wird er auch gleichgültig gegen das Gute, gegen den heiligen Gott, und wird unempfindlich gegen die Erfahrung, von der wir sprechen, er wird gewissenlos. Was aber, wie man sich ausdrückt, das Gewissen dem Menschen sagt, das sagt eben nicht der Mensch sich selber, sondern er vernimmt es. Es kommt an ihn; er als Ich, als Personleben wird es inne als etwas, dem er sich nicht entziehen kann, das also auch nicht aus ihm selbst kommt, sondern an ihn kommt. Das Gewissen ist nicht Aeußerung eines dem Menschen eignenden Organs. Ein Organ äußert sich auch nicht, es nimmt auf. Weil der Mensch selbstbewußt ist, darum ist er geeignet, das zu vernehmen, was das Gewissen ihm sagt. Auch ist das, was das Gewissen ihm sagt, nicht etwa Inhalt eines ihm eingeboreuen Gesetzes, welches nur je und je zur Anwendung käme, je und je sich ihm bemerklich machte, sondern es ist ein je und je sich ergebendes und ergehendes Urtheil. Der Mensch kann nicht leben als dadurch, daß Gott ihn leben macht, und als der, der ihn leben macht, ist Gott ihm innerlich nahe und gegenwärtig. Gott kann ihm nicht innerlich nahe und gegenwärtig sein, ohne daß sich ihm Gott durch seinen Geist bezeugt, also nicht ohne daß sich ihm Gott als den, welcher er ist, und als den, der er ihm und der er jetzt ihm ist, zu erfahren gibt. Dieses Urtheil, weil es eben je und je erfolgt, bezieht sich immer auf Einzelnes, obwohl so, daß der Mensch dadurch seiner Sündigkeit überhaupt geziehen wird; aber nicht

zeiht es ihn seiner Sündigkeit abgesehen von dem einzelnen Fall seines Sündigens.

Wir sagen, es ist ein Urtheil der Verurtheilung, das der Mensch inne wird, wenn sein Gewissen spricht, wenn Gott in ihm und zu ihm spricht. Es verurtheilt ihn um das, was er ist und thut, nicht lehrt es ihn, was er zu thun habe. Das Gewissen schreibt dem Menschen nicht vor, was er je und je zu thun habe, sondern spricht das Urtheil aus über das, was er Uebles zu thun im Begriff ist oder Uebles gethan hat. Vernimmt der Mensch im Gewissen das Urtheil Gottes über das, was er zu thun im Begriff ist, dann wird es ihm freilich zu einer Weisung, was er vielmehr thun sollte, sowie das Urtheil über das, was er gethan hat, ihm zu einer Belehrung wird, was er hätte thun sollen. Aber wenn jenes Urtheil sicher ist, so ist dagegen diese Weisung unsicher. Denn zu solcher Weisung und Belehrung wird das Urtheil des Gewissens erst innerhalb des Menschen. Infolge dessen, daß das Urtheil an ihn gelangt ist, wird der Gedanke in ihm rege, was er hätte thun sollen, und da mischt sich nun die Stimme des Menschen in die Stimme des Gewissens, in die Stimme Gottes. Der Mensch versteht dann die in dem Urtheil des Gewissens liegende Weisung nach Maßgabe seiner sittlichen Bildung. Daher die Möglichkeit eines irrenden Gewissens. Das Gewissen irrt nicht, aber der Mensch irrt, welcher aus dem Urtheil des Gewissens eine Weisung schöpfen will, was er thun sollte oder hätte thun sollen. So sagt man auch von einem schlafenden Gewissen. Der Mensch, an welchen die im Gewissen sich vernehmen lassende Stimme geht, irrt in seinem Urtheil, wenn er nach dem Maß seiner sittlichen Bildung übel versteht, was er hätte thun sollen; und der Mensch ist es, welcher schläft, er ist unempfindlich dann für das Urtheil, das er in seinem Innern über sein Verhalten vernehmen muß, und dieser Unempfindlichkeit überläßt ihn Gott so lange, bis die Stunde da ist, wo er hören muß, und Gott sich ihm so vernehmlich kund gibt, daß er es nicht überhören

kann. Die Stumpfheit des Gewissens ist Stumpfheit über das an ihn kommende Urtheil über ihn. Je länger sie währt, desto mehr wird die böse Lust zur Gewohnheit. Wo sie aber im Gegensatz gegen das strafende Gewissen sich behauptet, da wird sie zur beherrschenden Leidenschaft. Der Mensch überliefert sich ihr in demselben Maße zur Knechtschaft, als er sich weigert, sich um sie strafen zu lassen. Durch das Urtheil, welches der Mensch in seinem Innern zu vernehmen bekommt, sollte die Furcht vor Gott geweckt werden. Aber dessen erwehrt sich der Mensch; entweder verstockt er sich dagegen, um nicht an der Befriedigung seiner bösen Lust gehindert und in ihr gestört zu sein, das ist praktische Gottesläugnung; oder der Mensch hilft sich dagegen, indem er in seinem Denken das Wesen Gottes so verkehrt, wie er es braucht, um nicht in seiner bösen Lust gestört zu sein, und Mittel ausdenkt, die hienach beschaffen sind, um ihn zu befriedigen. Das ist der praktische Aberglaube.

Ein gutes Gewissen Gott gegenüber ist nur möglich auf Grund von Sündenvergebung; sonst ist gutes Gewissen nur möglich im einzelnen Fall, daß man sich nicht gerade dieses oder jenes Einzelnen schuldig weiß, oder ist möglich den Menschen gegenüber, denen man sich eben nur in Bezug auf Einzelnes oder nach dieser oder jener Seite hin verantwortlich weiß. Aber woher soll Sündenvergebung und also ein gutes Gewissen kommen?

Das führt uns zum nächsten Theil der Geschichte der Verwirklichung des ewigen Willensgedankens Gottes, wo es sich um das Verhältniß und Verhalten Gottes und der sündigen Menschheit zu einander handelt. Gott hat gewollt, daß die sündig gewordenen Erstgeschaffenen, wenn auch so, daß sie dem Tode unterworfen waren, doch in dem Leben bleiben sollten, in das sie geschaffen waren. Es sollte aus ihnen ein Menschengeschlecht erwachsen. Da dies mittelst der gottgeordneten geschlechtlichen Gemeinschaft auf dem Wege der Selbstfortpflanzung geschieht, so erbt sich die menschliche Natur so fort, wie sie durch

die Sünde der Erstgeschaffenen geworden ist, in Folge deren sie der Wirkung untersteht, welche Satan mittelst derselben, mittelst ihres Naturlebens auf das Personleben und also auch auf das beginnende Personleben übt. Wenn der Mensch, der so ins Leben eingetreten ist, zu persönlicher Selbstbewußtheit gelangt, kann es bei ihm zu keiner andern Selbstbestimmung kommen, es ist keine andre möglich, als daß er die Willensrichtung, in die er durch die Beschaffenheit seines Naturlebens von vornherein gestellt ist, zu seiner persönlichen, selbstgewollten macht. So findet und trifft ihn dann Gottes Selbstbezeugung im Gewissen. Er kann sich durch sie im einzelnen Fall bestimmen lassen, anders zu thun, als es durch seine natürliche Willensrichtung gegeben wäre; denn er ist insoweit selbstbestimmbar geblieben, daß er sich kann durch Gottes Selbstbezeugung bestimmen lassen; aber dadurch kommt es nicht zu einem Leben, welches Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott, dem Heiligen, wäre. Es kommt dann nur zu einem Sehnen nach Erlösung aus der natürlichen Willensrichtung, in der er sich vorgefunden hat, und deren er nicht ledig werden kann, und kommt nur zu einem Thun im einzelnen Fall, welches beweist, daß er so handeln möchte, wie er es in Folge der durch das Urtheil des Gewissens ihm an die Hand gegebenen Erkenntniß von gut und bös für richtig achtet. Allein diese Erkenntniß ist ja, wie wir sahen, unsicher, und so kann er auch in dem Thun, mit welchem er sich nach ihr richtet, irre gehen, und da sein einzelnes, jeweiliges Wollen von seiner stetigen, natürlichen Willensrichtung umschlossen bleibt, so thut er nie etwas Gutes, das nicht mit Sündigkeit behaftet wäre. So kommt es innerhalb der sündigen Menschheit wohl zu dem Gegensatz von Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit, aber nicht darüber hinaus und nicht zu einem guten Gewissen.

Doch die Menschheit ist ja von Gott nicht blos gewollt als eine Summe von Einzelnen, daß der Einzelne nur immer für sich zu Gott in Beziehung stünde und Gott zu ihm immer

nur als zu diesem Einzelnen; der ewige Willensgedanke Gottes hat zu seinem Inhalt und Gegenstand die in Christo Jesu zu einigende Menschheit. Also ist auch, was sich zwischen Gott und der Menschheit begibt, der sündig gewordenen, nicht blos eine Geschichte von Einzelnen in ihrer Beziehung zu Gott, sondern eine Gemeingeschichte, welche auf jene von Gott gewollte Einigung abzielt, nachdem die Einheit, welche durch die Erschaffung gesetzt war, gleich im Beginn der Geschichte aufgelöst und zerstört worden ist. In dieser Gemeingeschichte, die nicht eine Geschichte der Einzelnen, oder einer Summe von Einzelnen, sondern eine Geschichte der Menschheit ist, erzeigt sich Gott als den, welcher die zum Gegenstand seines Zornes gewordene, durch Sünde und Tod im Elend befindliche Menschheit der Verwirklichung seines ewigen Liebeswillens entgegenführt. Er erweist sich da als den aus Gnaden sich der Menschheit erbarmenden, barmherzigen Gott. Und haben wir recht gesagt, daß der Anfang der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Willensgedankens Gottes zu seiner Voraussetzung eine Selbstbegebung des dreieinigen Gottes in die Geschichtlichkeit hat, so gilt nun ein Gleiches in Bezug auf diese Geschichte, von der wir nun sagen.

Der dreipersönliche Gott begibt sich so in diese Geschichte, die er mit der Menschheit leben will, daß seine Trinität die sündige Menschheit als solche umschließt, wie er sich in die Geschichtlichkeit begeben hat, das Werden und das Werdende mit seiner Dreipersönlichkeit zu umschließen. Wir haben dort unterschieden in Gott ihn den Urheber des Werdens und des Werdenden und ihn das urbildliche Weltziel und ihn den allem Werden und Werdenden innewaltenden Lebensgrund und sagten, dies sei die Gestalt göttlicher Trinität, in welcher sie, als in die Geschichtlichkeit eingegangen, die Voraussetzung des Anfangs der Verwirklichung des ewigen göttlichen Willensgedankens ist, Voraussetzung der Schöpfung ist. So werden wir nun dem entsprechend die göttliche Dreipersönlichkeit wieder in Bezug auf die Geschichte, in welche sie nun sich begibt, um mit dem Menschen

zu leben, bezeichnen dürfen. Da unterscheiden wir ihn, der die Geschichte zielsetzlich wirkt, und ihn, der sich in ihr ausprägt, daß sie seines Bildes wird, und ihn, welcher dies Gepräge, ihr innewaltend, in ihr ausprägt. Werden wir bei der Menschwerdung Christi angelangt sein, so wird dieser Unterscheidung die von Vater, Sohn und Geist entsprechen.

Wir haben gesehen, wie Gott die Sünde des Menschen im Voraus so geordnet hat, daß der Mensch sich widergöttlich bestimmen konnte, ohne doch die Verwirklichung des ewigen Liebesgedankens Gottes unmöglich zu machen. Und so können wir nun auch sehen, wie Gott die Geschichte möglich gemacht hat im Voraus, die nun sich begeben soll, nachdem er sündig geworden ist. Sie ist dadurch möglich, daß der Mensch ein körperliches Wesen ist und als solches einer Wirkung auf ihn fähig ist, die sich ihm durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt. Jene innerliche Selbstbezeugung Gottes im Gewissen, von der wir sagten, ist nicht die einzige, welche Statt haben kann. Gott kann sich dem Menschen auf eine durch sein sinnliches Leben vermittelte Weise wahrnehmbar machen und kann auf diesem Wege solches an ihn bringen, was nicht demjenigen Stand der Dinge angehört, wie er durch die Schöpfung gesetzt und nun durch die Sünde verderbt war, nicht demjenigen Stande angehört, wie er jetzt die Gegenwart des Menschen ausmachte, nachdem er sündig geworden war. Er kann auf jenem Wege solches an den Menschen bringen, worin sich ihm Gott als der aus Gnaden barmherzige erweist, solches, was Bethätigung des Willens Gottes ist, jenen Stand der Dinge, wie er durch die Sünde geworden ist, in denjenigen zu wandeln, welcher die Verwirklichung des ewigen Liebesgedankens Gottes ist. Was solcher Weise geschieht, das ist dann wunderbar. Es steht in Widerspruch mit dem Stand der Dinge, wie er durch das bisher Geschehene gegeben war, in Widerspruch mit der natürlichen Gegenwart; aber eben, indem es mit ihr in Widerspruch tritt, gibt es sich dem Menschen als solches zu erkennen, worin Gott

sich als den aus Gnaden seiner erbarmenden zu erkennen gibt. Das solchem Thun Gottes entsprechende Verhalten auf Seiten des Menschen ist dann Glaube, nämlich daß sich der Mensch durch das, was solcher Gestalt an ihn kommt, des sich darin erzeigenden und sich darin verwirklichenden Gnadenwillens Gottes gewiß machen läßt. Wunder einerseits und Glaube andrerseits, das ist der Charakter der Geschichte, von der wir nun sagen.

Zunächst aber ist sie nun Geschichte, die sich begibt zwischen der geschehenen Sünde der Erstgeschaffenen und zwischen der Menschwerdung Christi. Hier ist sie vorbildliche Geschichte; denn sie zielt ab auf diejenige Gestaltung der göttlichen Trinität, durch deren geschichtliche Verwirklichung die nun im Christenthum vorhandene, wesenhafte Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes zu wege kommt. Diese letztere will angebahnt, vorbereitet, aber ebendarum auch vorgebildet sein. Denn das, wodurch sie angebahnt und vorbereitet wird, muß ihr gleichartig sein. In dieser Geschichte ist Christus das Vorbild, dessen Gegenbild er sein wird, und der Geist Gottes und Christi wirkt in der sündigen Menschheit das aus, worin sich Christus vorbildlich ausprägt.

Welches nun der Anfang dieser Geschichte sei und welches ihre wesentlichen Fortgangspunkte seien, das wird uns ersichtlich werden, wenn wir einerseits in Betracht nehmen, welche Möglichkeit derselben in ihrem Anfang vorhanden war, und in welcher Thatsache der Zukunft sie sich abschließen wollte, daß eben in der Menschwerdung Christi. Wenn wir diesen Anfangspunkt und jenen Endpunkt aneinander halten, werden wir den wesentlichen Verlauf dieser vorbildlichen Geschichte erkennen. Ihr Anfang hat seinen Anknüpfungspunkt und also seine Möglichkeit daran, daß mit dem Fortleben der Erstgeschaffenen auch ihre Bestimmung, daß ein Geschlecht der Menschen aus ihnen erwachse, bestehen könne, und die solche Geschichte abschließende Thatsache ist, daß der Erlöser aus Sünde und Tod hervorgeht

aus dem auf solchem Wege erwachsenden Menschengeschlecht. So war als der Anfang der in jenen Endpunkt ausgehenden Geschichte die Kundgebung Gottes gesetzt, daß er die Bestimmung der Erstgeschaffenen, Anfänger eines aus ihnen erwachsenden Menschengeschlechtes zu sein, zu dem gedeihen lassen wollte, was dann die abschließende Thatsache dieser vorbildlichen Geschichte sein soll. Wenn diese Kundgebung Gottes gläubig aufgenommen wurde, so war dieser Glaube Anfang eines Verhaltens, welches die entsprechende Erwiderung des göttlichen Erbarmens war. Die vorbildliche Verwirklichung dieses Heilsrathschlusses, mit dessen Kundgebung also diese Geschichte beginnt, begann dann mit dem Empfangen und Gebären des Weibes, mit dieser Erweiterung der Gemeinschaft von Mann und Weib zur Familie. Und die Gemeinschaftsform der Familie ist nun einerseits eine Form des natürlichen Gemeinlebens der Menschen und andrerseits ein Mittel zur Verwirklichung jenes Heilsrathschlusses Gottes. Hiedurch ist dann ein neuer Gegensatz innerhalb der sündigen Menschheit ermöglicht. Bestand, wenn wir nur das Verhalten Gottes gegen den Einzelnen in Betracht nehmen, die Möglichkeit des Gegensatzes von Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit, so ist nun in dieser Gemeinschaftsform der Familie die Möglichkeit eines Gegensatzes von Pietät und Impietät gegeben. Der Gegensatz von Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit nimmt in dieser Form des natürlichen Gemeinlebens der Menschen die Gestalt der Pietät und Impietät an. Denn entweder wird diese sittliche Naturordnung thatsächlich anerkannt, oder sie wird mißkannt. Aber freilich da die Wirklichkeit dieses in der Form der Familie bestehenden Verhältnisses zwischen Menschen und Menschen, wie alles Natürliche, durch die Sünde verderbt war, so war ein Widerstreit möglich zwischen Pietät und Gewissenhaftigkeit. Man konnte meinen, aus Pietät etwas thun zu sollen, wogegen das Gewissen stritt, und man konnte durch die Stimme des Gewissens sich bestimmt achten, etwas zu thun, was man aus Pietät lieber nicht thäte. So kommt es durch diese Form

des natürlichen Gemeinlebens zu natürlichem Widerstreit innerhalb des sündig gewordenen Menschen.

Wir sagten, die Gemeinschaftsform der Familie war andrerseits Mittel der Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses; die Verwirklichung desselben hatte hier eine Stätte gewonnen. Aber wir sehen, die vorbildliche Verwirklichung des kund gegebenen Heilsrathschlusses ist nicht innerhalb dieser Form des menschlichen Gemeinlebens zu Ende gekommen. Denn Jesus, der Erlöser, ist aus einem Volk hervorgegangen. Es ist also eine weitere Form des Gemeinschaftslebens eingetreten, und es müssen also Gewissenlosigkeit und Impietät jene erste Form des menschlichen Gemeinlebens, die Familiengemeinschaft ungeeignet gemacht haben, die Verwirklichung der vorbildlichen Geschichte in ihr zu Ende zu bringen, so daß es einer neuen und andersartigen Form des menschlichen Gemeinlebens bedurfte. Und das ist die des Volksthums. Hierin liegt, daß Gott eine zweifache That gethan hat, eine, mit welcher er die bisherige Geschichte der nur in der Gemeinschaftsform der Familie lebenden Menschheit so abschloß, daß forthin nicht lediglich die Gemeinschaftsform der Familie die Stätte der Heilsverwirklichung war, und eine, durch welche er sie auf die neue Bahn des Lebens der Gemeinschaftsform des Volksthums gestellt hat. Durch jene hat er dem Verderbniß gewehrt, durch welches die Familie nun unfähig wurde, die Stätte der vorbildlichen Heilsverwirklichung zu sein, eine That des Gerichts, von dem nur der Glaube ausgenommen wurde und verschont bleiben konnte, der allein dazu befähigte, die Geschichte der Menschheit fortzusetzen, so daß die Heilsgeschichte in ihr einen neuen Anfang nahm. Durch die andre Gottesthat aber ist die neue Menschheitsfamilie dazu gekommen, in eine Mehrheit von Menschheitsfamilien auseinander zu gehen, welche unabhängig von einander jede ein besonderes Gemeinleben führten. Das ist nun das Dasein des Menschengeschlechts in der Form des Völkerthums. Ein Volk ist ein in Folge jenes heilsgeschichtlichen Rathschlusses Gottes besonderter

Theil des Menschengeschlechtes, welches eben dadurch, daß es sich in solche Mehrheit neben einander bestehender Gemeinschaften zerschied, aufhörte eine Familie zu sein. Die Menschheit bestand hinfort aus einer Mehrheit solcher zu gemeinsamer Geschichte bestimmter, gegen einander abgegrenzter Volkseinheiten. Wir sagen zu gemeinsamer Geschichte bestimmter Volkseinheiten. Denn nicht dieses oder jenes ist der Zweck der neuen Gemeinschaftsform, sondern ganz allgemein und lediglich dies, daß der zum Volk gesonderte Theil des Menschengeschlechts innerhalb seiner selbst eine gemeinsame Geschichte habe. Das Gemeinschaftbildende ist hier nicht mehr, wie vordem, als die Menschheit eine Familie ausmachte, die Blutsverwandtschaft, sondern die Bestimmung zu gemeinsamer Geschichte. Daher gestaltet sich hier das Recht aus. Im Recht nämlich, wenn wir das Wort in seinem weiteren Sinne nehmen, finden die Bedingungen dieser gemeinsamen Geschichte, welche je ein Volk lebt und leben soll, ihre für die Gesammtheit desselben geltende, für sein Gemeinleben maßgebende Ausprägung. Es ist einerseits Ausdruck der aus der bisherigen gemeinsamen Geschichte, aus dem Ursprung und der von daher stammenden Geschichte herrührenden Bedingungen des Gemeinlebens und andrerseits Ausdruck der zur Fortsetzung dieser gemeinsamen Geschichte erforderlichen Bedingnisse. Das Recht beruht auf der bisherigen Geschichte des Volkes und bestimmt sich nach der weiter fortzuführenden Geschichte desselben. Es ist so, wie es ist, daher, daß das Volk bisher gelebt hat, und gestaltet sich darnach, daß es fernerhin leben könne. Sonach ist das Recht das, was es sein soll, in richtiger Weise, wenn es die richtige Bedingung des Gemeinlebens eines Volkes ist, die richtig verstandene Bedingung desselben.

Hier bekommt nun der Gegensatz von Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit die Gestalt des Gegensatzes von Legalität und Illegalität. Da aber die Bildung des Rechtes der im Volke wirkenden Sünde unterliegt, so kann die Legalität in Widerspruch kommen mit der Pietät und Gewissenhaftigkeit.

Das Recht kann fordern, was gegen Gewissen oder gegen Pietät ist, so daß der Volksgenosse auf Grund seines rechtverstandenen Verhältnisses zu Gott oder auf Grund seiner Angehörigkeit zu der Familie, deren Glied er ist, der Forderung des Rechts nicht genügen darf. Und ferner regelt ja das Recht nur das äußerliche Verhalten der Volksgenossen gegen einander und zum Ganzen. Es soll eben nur das Fortleben des Volkes als solchen sicher stellen. Es regelt das äußere Verhalten der Volksgenossen gegen einander so und nur so, daß die Gesammtheit des Volksthums dabei bestehen kann. Da kann man dann legal handeln bei einer Gesinnung der Gewissenlosigkeit und der Impietät.

Durch den Eintritt dieser neuen Gemeinschaftsform hat nun jene Einheit des Menschengeschlechts aufgehört, in der es so lange bestand als Menschheitsfamilie. Sie besteht jetzt fort neben den beiden gottgeordneten sittlichen Gemeinschaften der Familie und des Volksthums. Da ist dann der Einzelne Glied seines Volkes, Glied seiner Familie, aber auch Glied der Menschheit. Hiemit ist ein sonderliches Verhalten gegen die Menschheit als solche gegeben; der Gegensatz von Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit gestaltet sich in dieser Richtung zu dem der Humanität und Inhumanität, der Achtung oder Mißachtung des allgemein menschlichen Gemeinschaftsverhältnisses, das einerseits Verhältniß des Menschen zum Menschen als solchen und andrerseits Verhältniß des einzelnen Menschen zur Menschheit ist. Da nun aber das menschliche Gemeinleben der sündigen Verderbniß unterliegt, so kann es kommen, daß Gewissen, daß Pietät, daß Legalität etwas fordern, was man aus Humanität lieber unterließe, oder etwas verbieten, was man aus Humanität lieber thäte. So werden die Möglichkeiten sittlichen Widerstreits, durch den der Mensch sich hindurchfinden soll, immer complicirter.

Wie wird nun aber, nachdem die Menschheit ihr Dasein in einer Vielheit gegen einander abgegrenzter, möglicher Weise gegen einander feindlicher Volksgebiete hat, wie wird nun die

Heilsgeschichte ihren Fortgang nehmen? Die Gemeinschaftsform des Volksthums umfaßt das gesammte Leben der darin Beschlossenen, und so kommt es auch im Volksthum zu einer Gestaltung des gemeinsamen Verhaltens gegen Gott, und diese gestaltet sich so mannigfaltig, als es mancherlei Völker gibt, und sie unter so mancherlei Verhältnissen ihr Dasein führen. Sie wird aber vermöge der alles natürliche Leben durchwirkenden Sünde zu ebenso vielen Gestaltungen des Aberglaubens, von dem wir sagten, daß er sich mit der Gottheit auf eine die sündliche Lust nicht störende Weise abzufinden bedacht ist und sein Denken von Gott und, was die Gottheit von ihm fordert, hienach gestaltet. So ist kein Volk geeignet die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, und doch ist Volksthum nun einmal die Form alles menschlichen Gemeinlebens geworden. Die Heilsgeschichte bedarf also eines eigenen Volkes, dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit sei, daß es die Stätte der vorbildlichen Heilsgeschichte ist. Dieses Volk hat dann als solches eine Geschichte, welche Fortführung der Heilsgeschichte und hienach geartet ist, die also wunderbare Geschichte ist. Denn alle Heilsgeschichte ist wunderbar, weil sie nicht aus dem durch die Schöpfung gesetzten Stand der Dinge herauswächst, sondern sich mit demselben in Widerspruch setzt. Andrerseits ist nun hier die Heilsgeschichte Geschichte eines Volksthums und ist hienach geartet, so daß alles, dessen ein Volksthum fähig ist, in den Dienst der Heilsgeschichte genommen wird, und die Heilsgeschichte alle durch die Eigenthümlichkeit dieser Form des menschlichen Gemeinlebens gegebenen Stufen und Stadien durchläuft.

Schon gleich der Ursprung der zu diesem Volk erwachsen sollenden Familie mußte heilsgeschichtlicher Art sein, Wunder von Seiten Gottes, Wunder der Selbstbezeugung und Selbstbethätigung, und Glaube auf Seiten des Menschen, und gleicher Weise nimmt dann diese Geschichte ihren Fortgang. Es muß gleiche Bewandtniß haben mit dem Fortgang, wie diese Familie solchen Ursprungs zu einem selbstständigen Volke wird im eigenen

Lande. Es muß gleiche Bewandtniß haben mit der Ausprägung des Rechts, das in diesem Volke gelten und sein Gemeinleben beherrschen soll. Es wird ein Recht sein, welches gemäß der heilsgeschichtlichen Bestimmung des Volkes, dem es gilt, vor allen Dingen Ordnung seines gemeinsamen Verhaltens zu Gott, seines gottesdienstlichen Gemeinlebens ist. Es muß endlich, denn auch dieses gehört zu den Stadien der Geschichte eines Volksthums, gleiche Bewandtniß haben mit der Herstellung dieses Volkes zu einem unter seinem Herrscherhause geeinigten Reiche, worin die natürliche Entwicklung des Volksthums ihren Abschluß findet. Alles dies, was sonst aus der natürlichen Entwicklung des Gemeinlebens hervorgeht, alles dies muß hier so vor sich gehen, daß es heilsgeschichtlicher Art ist, Sache des Wunders von Seiten Gottes und des Glaubens auf Seiten des Menschen. In dem Davidischen Königshaus ist das Volksthum Israels zu einem seine Naturgestalt vollendenden Abschluß gekommen. Aber nicht so, wie es hiemit war, nicht in seiner Reichsgestalt ist es der Ort geworden, wo in der Person Jesu die vorbildliche Heilsgeschichte ihr Gegenbild gefunden hat. Bei seiner Erscheinung befand sich sein Volk im Elend. Also hat die Sünde in diesem Volk seine natürliche Herrlichkeit dazu unfähig gemacht, daß die vorbildliche Heilsgeschichte innerhalb derselben zu Ende geführt würde. Um so mehr war dann der gegenbildliche Abschluß derselben in Jesu Christo ein Gegenstand des Glaubens. Eben zu diesem Ende ist das israelitische Gemeinwesen bis dahin aufgelöst worden, daß der Zustand des Volkes mit der Verheißung, deren es sich getröstete, in einem scheinbar unlösbaren Widerspruch sich befand.

Sollte Angesichts dessen der Glaube in ihm fortbestehen, so bedurfte jener Widerspruch einer Deutung, welche den Glauben auch ferner ermöglichte, dann aber auch forderte. Eine Deutung jenes Widerspruchs war erforderlich, die dann ebenso wenig aus dem natürlichen Volksleben Israels hervorgehen konnte, als das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs selbst aus

der natürlichen Entwicklung des Völkerthums hervorgehen konnte. Die Deutung jenes für menschliche Augen unlösbaren Widerspruchs war ein Wunder von Seiten Gottes, welcher unterpfändlich die thatsächliche Lösung jenes Räthsels verbürgte, aber nur dem Glauben verbürgte. Das ist es um das Prophetenthum dieser Zeit. Aufgelöst mußte das Gemeinwesen des jüdischen Volkes werden, aber andrerseits mußte ein Gemeinwesen dieses Volks doch vorhanden sein, aus welchem Jesus hervorgehe, und so geschieht insoweit Wiederherstellung eines solchen, aber auch nur insoweit, daß Jesus aus ihm hervorgehen konnte.

Auch diese Wiederherstellung eines Gemeinwesens dieses Volkes wird an der eigenthümlichen Art der Geschichte dieses Volkes überhaupt Theil haben. Sie ist dann Vorbild der wesenhaften Verwirklichung der Verheißung. Um endlich selbst auf die wesenhafte Verwirklichung der Verheißung bereitet zu sein, bedurfte das gläubige Israel einer stetigen Vergegenwärtigung der ganzen Geschichte, welche jetzt in ihm zu ihrem Abschluß kommen sollte. Nur unter dem Gesammteindruck der eigenen vorausgegangenen Geschichte hatte es Verständniß für das, wodurch sich dieselbe nunmehr abschließen sollte. Eine solche bleibende Vergegenwärtigung der ganzen nun zum Abschluß eilenden Geschichte, ein schriftliches Denkmal derselben, welches dann aber ihr selbst gleichartig sein muß, ein Werk des in der Heilsgeschichte wirksamen Geistes Gottes, hatte das gläubige Israel an seiner heiligen Schrift.

In diesem Volke nun, dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufes, gab es den Glauben, welcher Verständniß hatte für die Erfüllung der vorbildlichen Geschichte und auf dieselbe hoffte. Ueberall sonst im Völkerthum war das Höchste, wozu es kommen konnte, ein volksthümlicher, gemeinsamer Ausdruck des Verlangens nach Eintracht mit der Gottheit, ein volksthümlicher, gemeinsamer Ausdruck des Strebens nach einer das Gewissen befriedigenden Rechtbeschaffenheit des gemeinsamen Lebens. Aber weder die Wirklichkeit der Volksreligion, noch die Wirklichkeit

des geltenden Rechts entspricht irgend wo der Wahrheit eines solchen Verlangens und Strebens, da beide, Religion und Recht, nur aus dem durch die Sünde verderbten Gemeinleben hervorgingen. Aber auch in dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufes fand sich nicht nur neben dem Glauben eine bloße Legalität, sondern es war auch der Glaube selbst mit Legalität behaftet. Das, worin sich Gottes ewiger Liebeswille verwirklichen sollte, war hier vorbildlich verwirklicht in der Form eines Volksthums, in der Form einer Gemeinschaft des natürlichen Lebens. Da konnte es für die Volksangehörigen Gegenstand eines blos gesetzlichen Verhaltens sein, das sich von der Legalität in anderem Volksthum nicht wesentlich unterschied. Denn daß dieses gesetzliche Verhalten auf einem Fürwahrhalten des wunderbaren Ursprungs, des hier geltenden Rechts beruhte, was kein Glaube ist, macht keinen wesentlichen Unterschied. Das israelitische Volk konnte sich für das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, für das Volk Gottes in einer Weise achten, bei der dies nur Sache des natürlichen Lebens war und nicht die entsprechende Erwiderung des göttlichen Erbarmens. Der Israelite hatte zwar das gute Gewissen des Glaubens an die Verheißung und des in ihm wurzelnden Willens, das Gesetz zu erfüllen; er war aber nie frei von Vorwürfen des Gewissens, sich gegen das Einzelne zu verfehlen. Die Möglichkeit eines Verhaltens, welches dieser Unfreiheit und dieser Gewissensbeunruhigung ledig gehe, eines Verhaltens, welches ganz und gar Selbstbethätigung des Glaubens wäre, war erst in einer Heilsgemeinschaft gegeben, die es nicht mehr, wie jenes, vorbildlich in der Gestalt einer natürlichen Lebensgemeinschaft war; nur einer solchen Heilsgemeinschaft war diese Möglichkeit gegeben, die lediglich Gemeinschaft des, aber dann wesenhaft verwirklichten Heiles war. Das vorbildliche Heilsgemeinwesen war behaftet mit dem Widerspruch, wenn auch nur scheinbaren Widerspruch von Gesetz und Verheißung, und dieser scheinbare Widerspruch hing zusammen mit dem andern, daß es eine Gemeinschaft war, welche die Form einer

natürlichen Lebensgemeinschaft hatte. Ebenso ist nun hier die Liebe Gottes, die sich in der Auswirkung der vorbildlichen Liebe Gottes zeigt, behaftet mit dem Zorn Gottes gegen die Sünde; so auch die natürliche Gemeinschaft, in deren Gestalt sich die Heilsgemeinschaft gekleidet hatte. So bleibt es, bis sich die geschichtliche Ungleichheit, in die sich die göttliche Trinität begeben hat, bis dahin steigert, wo der scheinbare Widerspruch zwischen Liebe und Zorn Gottes in demjenigen zur Lösung gelangt, welcher, nachdem er in der sündigen Menschheit das Vorbild seiner selbst ausgeprägt hatte, nun selbst in sie eingeht, um die auf ihn abzielende Heilsgeschichte zu ihrem Abschluß zu bringen. Hiemit kommen wir dann an das Verhalten und Verhältniß Gottes des Vaters und Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Wir erinnern uns an das, was wir von Anfang an vom Wesen des Christenthums sagten. Das Christenthum, sagten wir, ist das wesenhaft verwirklichte Verhältniß der Liebe und Gegenliebe zwischen Gott und der Menschheit, vermittelt in der Person Jesu. Dieses thatsächliche Verhältniß ist vermittelt in einem Verhältniß Gottes und Jesu, welches in der Art ein volles Liebesverhältniß ist, daß vermöge desselben die Menschheit aufhört, um ihrer Sündigkeit willen Gegenstand des Zornes Gottes zu sein, Gegenstand seiner nicht mehr mit Zorn behafteten Liebe ist, und durch solche That göttlichen Erbarmens eine Glaube gewirkt wird, dessen Selbstbethätigung von gesetzlicher Unfreiheit lediglich Gegenliebe gegen Gott ist. Dieses ist dadurch möglich, daß das Verhältniß Gottes und Jesu lediglich ein innergöttliches Verhältniß ist, und dies innergöttliche Verhältniß geschichtlicher Weise Verhältniß Gottes und Jesu geworden ist. Es ist also hiezu geworden durch eine geschichtliche That des ewig Dreieinigen, welche anhob innerhalb seiner selbst und sich vollbrachte innerhalb der Welt und der Menschheit. Wir unterschieden ihn, den Urheber des Werdens und des Werdenden, und ihn, das urbildliche Weltziel, und ihn, den allem Werdenden innewaltenden Lebensgrund. Nun hat er, der Urheber des Werdens und

des Werdenden, ihn, den wir das urbildliche Weltziel nannten, durch ihn, den allem Werdenden innewaltenden Lebensgrund, menschlichen Lebens Anfang nehmen lassen, so daß das innergöttliche Verhältniß die geschichtliche Gestalt einer Gemeinschaft Gottes, des Ueberweltlichen, zu dem inner der Welt Mensch gewordenen hiemit war, und der Geist, welcher dem Menschgewordenen als der wirksame Grund seines Lebens einwohnte, derselbe Geist des überweltlichen Lebens Gottes ist. Vater, Sohn und Geist ist nun der Name der geschichtlichen Gestalt der ewigen Dreipersönlichkeit Gottes und ist hierin die vorbildliche Heilsgeschichte zu ihrer gegenbildlichen Vollendung gelangt. Es ist das innergöttliche Verhältniß des Dreieinigen mit dem Verhältniß des dreieinigen Gottes zur Menschheit so in Eins gegangen, daß im Sohn Gottes, in der zwischen ihm und Gott dem Vater sich vollbringenden Geschichte, die Geschichte des Verhältnisses des dreieinigen Gottes zur Menschheit ihre Vollendung, der ewige göttliche Liebeswille seine geschichtliche Verwirklichung findet.

Jesu Empfängniß ist das rechte, eigentliche Wunder göttlicherseits, das menschlicherseits keiner andern Vermittlung bedarf und keiner andern Vermittlung fähig ist, als des Glaubens. Durch sie ist es nun geschehen, daß innerhalb des Menschengeschlechts einer ist, welcher dessengleichen ist, ohne Theil zu haben an der Sünde desselben. Er hat nicht Theil an der Sünde des Erstgeschaffenen, weil er nicht aus der Selbstfortpflanzung des von dem Erstgeschaffenen herstammenden Geschlechtes hervorgegangen ist, seine Person also nicht vermöge Abstammung im Erstgeschaffenen wurzelte; nur die menschliche Natur, die er nun die seine hat werden lassen, hat er von dorther überkommen. Er hat nicht Theil an der Sündigkeit der menschlichen Willensrichtung; denn innergöttlich hat er sich selbst dazu bestimmt, die menschliche Natur zum Mittel seines Werkes, der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens, zu haben, und so hat die menschliche Natur, wie er sie nun zur seinen hat, ihre

Beschaffenheit hievon, von dieser seiner innergöttlichen Bestimmung, und nicht hat sie ihre Beschaffenheit von der forterbenden Sündigkeit des Erstgeschaffenen. Und er hat drittens nicht Theil an der Möglichkeit oder richtiger Unausbleiblichkeit persönlichen Sündigens. Denn sein menschliches Verhalten, in das er eintritt, wird Bethätigung seiner ewigen Heiligkeit sein und gleichartige Fortsetzung jener seiner innergöttlichen Selbstbestimmung, Mensch zu werden. So ist hier in der Person Jesu ewige Heiligkeit geschichtlicher Weise zu menschlicher Rechtbeschaffenheit geworden, und wird sich dieselbe in dem mit dieser Empfängniß und Geburt begonnenen Menschenleben als Gehorsam gegen Gott erzeigen und bewähren. Die Gestalt aber dieses Gehorsams wird durch den Zweck seiner Menschwerdung und also dadurch bestimmt, daß durch ihn die Menschheit aufhören soll, um ihrer Sünde willen Gegenstand des Zornes Gottes zu sein, daß sie durch ihn ganz und gar Gegenstand seiner Liebe werden soll, damit ihr Verhalten gegen Gott durch gläubige Aufnahme der That Gottes ganz und gar freie Gegenliebe gegen Gott werde.

Wie zu diesem Zweck seine ewige Heiligkeit geschichtlicher Weise menschlicher Gehorsam gegen Gott den überweltlichen geworden ist, so ist seine ewige Lebendigkeit geschichtlicher Weise ein Leben in menschlicher Natur und nach Menschen Art geworden, Leben in menschlicher Natur, wie er sie als ein vom Weib Empfangener und Geborener haben konnte, also wie sie durch die Sünde geworden war, durch welche sie von dem Leben Gottes ausgeschlossen war, und nur so weit Lebens theilhaft, als dieses durch den Zweck gegeben war, zu welchem Gott den sündig gewordenen Menschen doch hat fortleben lassen. Ebenso hat Jesus nun Theil an jener Ausgeschlossenheit menschlicher Natur vom Leben Gottes, hat Theil an ihrer Leiblichkeit, an ihrer Untergebung unter das Uebel, an welcher die menschliche Natur Gottes Zorn erfährt, und nur insoweit ist er in seiner menschlichen Natur hievon frei, als es der Zweck mit sich bringt, zu dem er Mensch geworden. Er untersteht dem gebietenden

Willen Gottes, des Ueberweltlichen, aber sein Gehorsam ist Bethätigung ewiger Heiligkeit, er untersteht dem Uebel, aber sein Erleiden desselben ist Bethätigung ewiger Lebendigkeit. Worin aber jener sein Gehorsam und dieses sein Erleiden zu bestehen hat, das bestimmt sich durch seinen Beruf, daß die vorbildliche Heilsgeschichte in ihm zu ihrem gegenbildlichen Abschluß gelangt, durch seinen Beruf, daß der Widerspruch von Liebe und Zorn Gottes gegen die sündige Menschheit durch ihn und in ihm zur Lösung gelange. Denn diesem scheinbaren Widerspruch entspricht der andere, in welchen er sich selbst begeben hat, da er Mensch ward, indem er als der Sohn Gottes und in seinem Gehorsam Gegenstand der völligen Liebe und des völligen Wohlgefallens des überweltlichen Gottes ist und in dem, was er erleidet, den Zorn Gottes gegen die Sündigkeit des Menschengeschlechts an sich erfährt. Indem er diesen Widerspruch, in den er sich begeben hat, da er Mensch ward, bis zur höchsten Steigerung durchlebt, löst sich damit auch jener andere Widerspruch und ist gehoben. Als vom Weib Geborener ist er dem Gesetz der menschlichen Lebensentwicklung und allen Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens unterworfen. Er ist aber nicht nur vom Weib geboren, sondern auch Glied des Volkes Israel.

Wie Israel Volk des heilsgeschichtlichen Berufes war, der nun in Jesu zur Erfüllung kommen sollte, so ist er innerhalb dieses Volkes geboren und theilt dessen Untergebung unter das Gesetz. Denn der Widerspruch von Gesetz und Evangelium soll in ihm selbst zum Austrag kommen. Wir sahen dieses Volksthum in seinem Königshause zum vorläufigen, weissagenden Abschluß gekommen. So wird Jesus die Erfüllung dieser Weissagung sein sollen und das Gegenbild dieses königlichen Vorbildes. Darum ist er in diesem Haus geboren und theilt nun wie den Widerspruch zwischen der Ehre Israels, Gottes Volk zu sein, und seinem verschuldeten Elend, so auch den Widerspruch zwischen der Ehre des Davidischen Hauses und seiner Verschuldung. So ist er unkennbar für das natürliche

Auge, das in ihm die Erfüllung der Verheißung, den König des Reichs Gottes nicht zu sehen vermag. Er muß, um für den erkannt zu werden, der er ist, sich seinem Volk selbst bezeugen als Prophet desselben und muß Glauben für dies sein Selbstzeugniß fordern. Aber dieses Glaubens ist sein Volk eben vermöge der Eigenschaft eines natürlichen Volksthums nicht fähig. Hiedurch ist dem Feind zweierlei Möglichkeit gegeben, wie er die Bestimmung des Volks Gottes zu vereiteln unternehme. Er kann Jesum versuchen wollen oder verderben. Er kann versuchen, ob er ihn bestimmen möge, wie er den Erstgeschaffenen dazu bestimmt hat, die ihm gesetzte Schranke seines Verhältnisses zur Welt eigenwillig aufzuheben, so nun, den Widerspruch aufzuheben zwischen dem, was er ist, und zwischen dem, wie ihm verordnet ist, dieses zu sein. Er kann unternehmen, ihn zu verderben, nachdem er ihn vergeblich versucht hat; er kann unternehmen, die Sinnesweise seines Volkes, mit welcher dasselbe seinem Selbstzeugniß gegenüberstand, dazu zu verwenden, ihn und sein Werk zu nichte zu machen. Und so kam es dazu, daß Jesus um Alles gebracht wurde, was seine Selbstbezeugung als wahr erscheinen lassen konnte, und daß er Alles erlitt, was sie Lügen zu strafen schien, bis in den Tod, den er durch die erlitt, welche sie Lügen straften. Und Gottes Wille und Ordnung war es, daß es bis dahin komme, weil dies eben der Heilsbedingung entspricht, die Gott gesetzt hatte, der Heilsbedingung eines über alle natürliche Erkenntniß hinausliegenden Glaubens; seine Erkenntniß sollte nur solchem Glauben zugänglich sein. Und Gottes Wille und Ordnung war es ferner, daß es dahin kam, weil nur so der in der Person Jesu zu lösende Widerspruch zu seiner Lösung kam. Darum blieb ihm in seinem Tod nichts, als seine bis dahin bewährte Heiligkeit, und blieb denen, die seine Selbstbezeugung gläubig aufgenommen hatten, nichts, kein andrer Grund ihres Glaubens, als nur diese, seine bis in den Tod bewährte Heiligkeit. Damit, daß er nun im Todeszustand war, war der äußerste Punkt erreicht,

bis wohin die Ungleichheit, in welche sich die göttliche Trinität geschichtlich begeben hat, sich steigern konnte, und der äußerste Punkt, bis wohin der Widerspruch zwischen dem Gehorsam und dem Erleiden Jesu gedeihen konnte.

Hiemit war nun innerhalb der Menschheit eine Gerechtigkeit vorhanden, welche unter dem durch die Sünde verschuldeten Zorn Gottes in einer durch ihn bestimmten Geschichte Jesu zu Wege gekommen war. Diese so zu Stande gekommene Gerechtigkeit des Menschen Jesu ist das volle Widerspiel der Sünde des Erstgeschaffenen. Sie war innerhalb des durch die Liebe des Schöpfers geschaffenen Lebensstandes des Menschen zu Wege gekommen, und eben weil die Gerechtigkeit Jesu das volle Widerspiel der Sünde des Erstgeschaffenen ist, so ist nun sie mit der daraus stammenden Sündigkeit des Menschengeschlechts sammt allem, worin diese sich äußert, gesühnt und gut gemacht, aufgehoben. Mit ihr ist, wie sie der Abschluß des mit der Sünde des Erstgeschaffenen begonnenen Standes der Menschheit ist, der Anfang eines Neuen gegeben. Wie des Erstgeschaffenen Sünde entscheidend war für das Verhältniß des mit ihm anhebenden Geschlechtes zu Gott, indem es ein für allemal ein Gegenstand des Zornes Gottes war, so ist nun Jesu Gerechtigkeit entscheidend für das Verhältniß der unter und in ihm zu einigenden Menschheit zu Gott, die nun ein Gegenstand des Wohlgefallens Gottes und einer nicht mehr mit Zorn behafteten Liebe Gottes ist. Das Gut des Lebens ist wiedergewonnen für die Menschheit durch ein Gutes, das dieses Guts werth war, durch den Gehorsam dessen, welcher, um ihn zu leisten, Mensch geworden war, der eine Bethätigung ewiger Heiligkeit innerhalb der Menschheit um ihretwillen und ihr zu gute war. Es ist wiedergewonnen das Gut des Lebens durch ein Gutes, welches unter eben dem Uebel, das durch die Sünde verschuldet und Wirkung des Zornes Gottes war, in einem der Erleidung des Uebels unterworfenen, menschlichen Leben zu Wege gekommen ist.

Dieses für die Menschheit neugewonnene Leben beginnt

bei dem, der es ihr gewonnen hat, und es wird ihr so zu eigen werden, wie es das seinige ist. Nachdem er das ihre in dem vollen Umfang, wie es mit seiner ewigen Heiligkeit und Lebendigkeit vereinbar war, zu dem seinen gemacht hat, so wird er nun das seine in dem vollen Umfang, wie es mit unserer Geschöpflichkeit vereinbar ist, zu dem unsern machen. In seinem Gehorsam hat sich die Heiligkeit des dreieinigen Gottes bewährt und hat damit auch erwiesen, daß er der Heilige war in seinem hier zum Abschluß gelangten vorbildlichen Heilswerke, als er den sündig gewordenen Menschen doch leben bleiben und sein Erbarmen ihm hat widerfahren lassen. Sie hat sich nun bewährt von Seiten Gottes des Vaters, welcher des Sohnes Gehorsam sich bis dahin hat bewähren lassen, wo ihm nichts blieb als seine Gerechtigkeit, und sich bewährt von Seiten Gottes, des Sohnes, der seinen Gehorsam wider Alles bewährt hat, was geeignet war, Sünde zu wirken und ihn seinem Berufe untreu werden zu lassen.

Dem entspricht nun, daß sich ebenso die Lebendigkeit des dreieinigen Gottes bewährt, womit sich dann auch beweist, daß er, der Lebendige, auch in seinem nun zum Abschluß gekommenen vorbildlichen Heilswerk gewesen ist, wo er den Feind seines Werkes gewähren ließ, je und je dasselbe zu zerstören. Sie bewährt sich nun auf Seiten Gottes des Vaters, wenn er den Sohn in ein seiner Gerechtigkeit entsprechendes Leben wiederherstellt, und bethätigt sich auf Seiten des Sohnes, der aus solchem Tode in solches Leben wiederkehrt. Und wie die Gerechtigkeit, der nun dieses Leben entspricht, die Gerechtigkeit des aus der Ueberweltlichkeit in die Welt hiezu gekommenen gewesen ist, so ist nun dem entsprechend sein Leben das Leben des aus der Welt in die Ueberweltlichkeit hingegangenen, überweltliches Leben des Menschen Jesu. In derselben Natur, in welcher er der Gerechte geworden ist, der seine ewige Heiligkeit in menschlichem Gehorsam bewiesen hat, besitzt er nun das Leben, in welchem er sich als den ewig Lebendigen bezeugt. Er hat seine menschliche

Natur so zu eigen, daß sie das entsprechende Mittel der Bethätigung dieses seines überweltlichen Lebens ist. Der scheinbare Widerspruch zwischen der geschichtlichen Leiblichkeit und dem geschichtlichen Todeszustand des Sohnes Gottes und seiner ewigen Lebendigkeit ist nun gelöst. Die ewige Lebendigkeit des Dreieinigen hat sich eben hierin bewährt, daß sie sich auch mit dem zeitlichen Tode vertrug, daß sich die Ungleichheit, in welche sich der Dreieinige geschichtlich begeben hat, bis dahin steigern konnte, wo der Sohn, der ewig Lebendige, in zeitlichem Tode lag. Von dem an bethätigt sich der in überweltlichem Leben stehende Gottmensch einerseits gegen Gott, den Vater, und andrerseits gegen die Welt als den auf Grund seiner sühnhaften Gerechtigkeit überweltlich Lebendigen. Er bethätigt sich als solchen gegen Gott den Vater so, daß seine sühnhafte Gerechtigkeit stetig bestimmend ist für das Verhalten des Vaters gegen die Welt zum Zweck der Herstellung der in ihm zu einigenden Menschheit. Er bethätigt sich gegen die Welt so, daß seine überweltliche Lebendigkeit in ihr wirksam ist, sie zum Glauben an ihn zu bestimmen. In ihm vermitteltes, auf seiner Gerechtigkeit beruhendes Verhalten Gottes des Vaters gegen die Welt, Bethätigung des in ihm vermittelten Verhältnisses Gottes zur Welt ist fortan das, was geschieht.

Das Erste, was hier in Betracht kommt, ist der Ursprung der Kirche Christi. Da haben wir zweierlei zu beachten. Es gibt eine, wenn auch in mehrere Gemeinwesen zerspaltene Gemeinschaft, die sich nach Jesu und nach dem in ihm vermittelten Verhältniß Gottes und der Menschheit benennt und sich in dieser Eigenschaft für die Fortsetzung der religiösen Gemeinde Israels achtet, aus welcher sie hervorgegangen ist. Aber andrerseits sehen wir das jüdische Volk neben ihr mit dem Anspruch fortbestehen, das noch zu sein, was es gewesen sei, ehe die Gemeinde Jesu aus ihr hervorging, das Volk Gottes, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs. Aus diesen dem natürlichen Auge vorliegenden Thatsachen einerseits und andrerseits aus

dem, was den Inhalt des vorigen Lehrstücks gebildet hat, wenn wir jene mit diesem zusammenhalten, wird sich ergeben, welches für den Glauben, nicht für das natürliche Auge, aber für den Glauben der Ursprung der Kirche ist.

Die Selbstbezeugung Jesu, des Propheten, hat in einzelnen seines Volkes Glauben gewirkt; sie würde nicht früher aufgehört haben, als bis sie ihn gewirkt hatte. So wird er sich ihnen auch als den aus dem Tode lebendig gewordenen, wird sich ihnen in seinem nunmehrigen Lebensstande in der Verklärtheit seiner menschlichen Natur bezeugt und dargestellt haben, sie seines Lebens vergewissernd, nachdem sie ihm in seinem Tode gläubig treu geblieben waren. Aber der Welt ist er durch die Ueberweltlichkeit seines nunmehrigen Lebensstandes entnommen; sie bedurfte, wenn es dazu kommen sollte, daß die Menschheit in ihm geeinigt würde, des Zeugnisses der an ihn Gläubigen. Die Fortführung des Heilswerkes auf dem Wege der Einigung der Menschheit in Christo bedurfte ebenso, wie es vor dem einer besonderen Stätte der vorbildlichen Heilsgeschichte bedurft hatte, nunmehr einer eigenen Gemeinschaft des wesenhaft verwirklichten Heiles. Es konnte also nicht bleiben bei der Vergewisserung der an Jesum Gläubigen, daß er zu überweltlichem Leben erstanden sei, sondern es mußte sich auch der überweltlich Lebendige so an ihnen bethätigen, daß sie dadurch zu einer von der übrigen Welt unterschiedenen, eigenthümlichen Gemeinde wurden. Das Gemeinschaftbildende dieser Gemeinde wird dann dasjenige sein, wodurch sich das menschliche Leben, wie es in ihr ist, von dem unterscheidet, wie es außer ihr ist. Dieses Unterscheidende ist aber menschlicherseits der Glaube an Jesum, an das in ihm vermittelte Verhältniß Gottes und der Menschheit, göttlicherseits ist es der Geist des Lebens, das Jesus, der Gottmensch, lebt, Gottes Geist, wie er nun Geist Jesu, seines überweltlichen menschlichen Lebens ist. Durch diesen Geist wirkt Gott in Christo stetiglich in den Einzelnen den Glauben; aber er sollte diese Einzelnen auch zu einer Gemeinschaft einigen, in der sie

das ihnen eignende, sie unterscheidende Leben gegen einander und nach außen bethätigten. Und so mußte er ihnen nicht nur Geist des Personlebens werden, daß jeder ein neues Ich, ein wiedergeborener Mensch war, sondern er mußte auch ihr Naturleben in seinen Dienst nehmen und es dazu verklären, Mittel und Werkzeug des durch die Gläubigen zu geschehenden Werkes Christi sein. Der Vorgang, in welchem die Gläubigen den Geist Gottes und Jesu so zu erfahren bekamen, ihn als den Geist, der ihre angeborene Natur in den Dienst des Werkes Christi nahm, und somit als den Geist ihres Gemeinlebens zu erfahren bekamen, stellte sie dar als sichtbare Gemeinde des göttlichen Heilswerkes, wie es in Jesu zu seiner wesentlichen Vollendung gelangt war. Diese Gemeinde ist nun das Gegenbild jener vorbildlichen Gemeinde des heilsgeschichtlichen Berufes. Sie unterscheidet sich von ihr dadurch, daß sie nun ihre Gemeinschaftsform lediglich aus dem wesenhaft verwirklichten Heile gewinnt, ihr Leben nicht in der Form irgend einer Gemeinschaft des natürlichen Lebens zu führen hat. Sie ist den sonstigen menschlichen Gemeinschaften nur dadurch verwandt, daß sie eben innerhalb der angeborenen menschlichen Natur auch ihren Bestand hat. Aber die Form ihres Gemeinlebens erwächst ihr lediglich aus dem Wesen der Heilsgemeinschaft selbst, lediglich so, daß es sich als das, was sie innerlicher Weise ist, mittelst der in den Dienst ihres Gemeingeistes genommenen menschlichen Natur versichtbart.

Diese ihre äußere Ordnung ist nun unabhängig von dem Gesetz der Gemeinde der vorbildlichen Heilsgeschichte. Sie ist unabhängig von demselben schon vermöge ihres Wesens, weil sie eben das Gegenbild der vorbildlichen Heilsgemeinde ist. Wir sahen, nur deren Vorbildlichkeit war es, welche machte, daß sie dem Gesetz eines Volksthums unterstellt war. Aber sie ist es nun auch durch den Gang ihrer Geschichte; denn eben nur den Anfang hat sie innerhalb des jüdischen Volkes genommen; hernach sehen wir sie außerhalb des jüdischen Volkes auf dem

Gebiete der Völkerwelt. Es hat also ihre Erstreckung hinaus in die Völkerwelt begonnen, ehe und ohne daß das jüdische Volk als Volk in sie einging. Hatte schon für die jüdische Gemeinde Jesu Israels Gesetz nur noch nationale Bedeutung und nicht mehr die Bedeutung einer durch das Wesen des Heils gebotenen Ordnung des Gemeinlebens, so war nun die außerisraelitische Gemeinde darauf angewiesen, sich selbst eine äußere Gestalt ihres Gemeinlebens auszuprägen, in welcher sich das, was sie innerlich ist, nach außen erzeige und darstelle.

Wohl aber, und das ist auch eine dem natürlichen Auge vorliegende Thatsache, ist eine den nationalen Charakter der jüdischen Gemeinde Jesu tragende Summe von Schriften aus der Ursprungszeit der Kirche auf die Folgezeit gekommen, zu welcher sich nun die Kirche Christi entsprechend verhält, wie sich die israelitische Volksgemeinde Gottes zu dem Schriftdenkmal der vorbildlichen Heilsgeschichte gestellt hatte, und diese Summe von Schriften schließt sich dann auch an jenes Schriftdenkmal der vorbildlichen Heilsgeschichte an. War nun, wie wir gesagt haben, das Letztere eine Vergegenwärtigung der vorbildlichen Heilsgeschichte, welche geeignet war, den gegenbildlichen Abschluß derselben vorzubereiten, so wird nun jener neutestamentliche Schriftencomplex eine stetige Vergegenwärtigung der Ursprungsgeschichte der Kirche Jesu sein, und wird ihr entsprechendermaßen dazu geeignet sein, sie auf dem Wege zu leiten, den sie zwischen jener ihrer Ursprungszeit und zwischen ihrer zukünftigen Vollendung zu gehen hat. Sie wird hiezu durch den Geist des in der Gemeinde Jesu waltenden wunderbaren Lebens gewirkt sein, wird so gewirkt sein durch ihn, daß sie zu dem geeignet ist, wessen die Kirche bedarf, eben geeignet, sie auf dem Wege zwischen ihrer Ursprungszeit und ihrer Vollendung zu leiten. Wie aber die gegenbildliche Heilsvollendung nicht abzutrennen ist von der vorbildlichen Heilsgeschichte, so kann auch das Schriftdenkmal der einen nicht sein ohne das Schriftdenkmal der andern. Wie sich jene beiden zu einander verhalten, so verhalten sich diese

beiden zu einander. Es ist also die gesammte Schrift für die Kirche Jesu die heilige Schrift, die, welche das Schriftdenkmal der vorbildlichen Heilsgeschichte ist, und die, welche das Schriftdenkmal der wesenhaften gegenbildlichen Heilsvollendung ist. Beide sind der Kirche Jesu die heilige Schrift, aber nach dem Verhältniß, in welchem die vorbildliche Heilsgeschichte zur Geschichte der gegenbildlichen wesenhaften Heilsverwirklichung steht. Die eine will nach der andern, aus der andern verstanden sein. So der Ursprung der Kirche, wir kommen an die Gegenwart.

Die Kirche als eine sichtbare Gemeinschaft ist Gegenstand der natürlich sinnlichen Wahrnehmung. Uns fragt es sich, was ist sie für den Glauben und das haben wir nach dem zu bemessen, was den Inhalt des vorausgegangenen Lehrstückes ausgemacht hat. Hienach ist sie der Ort des in Jesu Christo vermittelten Verhaltens Gottes zur Menschheit und des in Jesu Christo vermittelten Verhaltens des Christen gegen Gott. Wir handeln zunächst von Ersterem.

In dieser Beziehung ist das Thun der Gemeinde Jesu das in Christo Jesu vermittelte Thun Gottes selbst durch seinen der Gemeinde als Gottes und Jesu Christi Geist innewohnenden heiligen Geist. Das ist es nämlich, soweit und sofern es dem Ursprung der Kirche und also der heiligen Schrift gemäßes Thun ist. In dem Maße, als das Thun der Kirche schriftgemäß ist, in dem Maße ist es ein Thun Gottes und Jesu Christi selbst durch sie. Das kirchliche Thun besteht aber einerseits in der Darreichung des Wortes, dessen Inhalt der Inhalt ihres Glaubens ist, und andrerseits in der Darreichung des Heilsgutes, das sie im Glauben besitzt, und von welchem das Wort ihres Zeugnisses handelt. Das Wort aber, das sie handhabt, besitzt sie wiederum in zweifacher Weise und Gestalt. Sie besitzt es einmal als das in der heiligen Schrift ihr ein für allemal gegebene Gottes Wort, und sie besitzt es als das je und je durch denselben Geist, dessen Werk die heilige Schrift ist, also schriftgemäß in ihr gewirkte Wort, das Wort ihrer Selbst-

bezeugung. Indem sie die Schrift darreicht und indem sie das schriftgemäße Wort verkündigt, wirkt sie durch Schrift und je und je ergehendes lebendiges Wort den Glauben. Aber sie kennt nicht nur das Heilsgut, hat es nicht blos im Wort und zeugt nicht blos von demselben durch das Wort, sondern besitzt es auch im Glauben zu eigen und bethätigt diesen ihren Besitz desselben, der nichts anderes ist, als daß sie Christum hat, durch die Darreichung desselben. Sie vermittelt so den Besitz desselben denen, welche sie sich einverleibt, und denen, welche ihr einverleibt sind; das eine geschieht in der Taufe, das andere im heiligen Abendmahle.

Sie besitzt das Heilsgut, denn sie hat den Geist des Lebens Jesu Christi, in welchem er ihr innerweltlich gegenwärtig ist als Geist ihres Gemeinlebens. So besitzt sie Christum als den in seinem Geist ihr Gegenwärtigen. Wenn sie nun durch die Wassertaufe solche, die bis dahin außer ihr gewesen sind, sich einverleibt, so ist dies eine Einverleibung in die Gemeinde des heiligen Geistes und macht also seiner mittheilhaft. So wie er ihr wirksam innewaltet, so hebt er hiemit ein Dasein an in dem, der ihr Glied geworden ist. Der Geist Christi wohnt ihr aber in zweifacher Weise inne nach der Verschiedenheit von Personleben und Naturleben. Er ist der Geist des christlichen Personlebens und ist der Geist des Naturlebens eines Christen; er ist der Geist der einen für Alle gleichen Gnade des Heils und ist der Geist der mannigfaltigen Gnadengaben, das Erstere als Geist des Personlebens eines neuen wiedergeborenen Menschen und das Andere als Geist der in den Dienst des Werkes Christi genommenen und in diesem Sinn und hiefür verklärten Natur desselben. In beiderlei Weise wird seiner mittheilhaft, wen sich die Kirche einverleibt.

Sie hat aber Christum auch eigen in seiner Ueberweltlichkeit, wo er, der Verklärte, dadurch, daß sie in dieser Welt und in der angeborenen Natur ihr Dasein hat, von ihr geschieden ist. Sie besitzt ihn aber auch als den, der ihr eigen ist und

sich ihr gegeben hat, in dieser seiner Jenseitigkeit, und diese Gemeinschaft mit ihm begeht sie durch ein Essen von Brot und Trinken von Wein, von dem wir hienach wissen, was es darum sei. Es ist ein Genießen des ihr Jenseitigen, des überweltlichen Christus in seiner durch den sühnhaften Tod hindurchgegangenen und nun verklärten Leiblichkeit. In dieser seiner verklärten Leiblichkeit, in welcher er sich ihr dargibt, genießt sie ihn bei der Fortdauer ihres Lebens in angeborener Natur und bei der Fortdauer der Jenseitigkeit seines verklärt leiblichen Lebens.

Diesen beiden Handlungen der Kirche, daß sie den Menschen in die Gemeinde des Geistes Jesu Christi aufnimmt, und daß sie ihre Gemeinschaft mit dem ihr jenseitigen, mit dem überweltlichen Christus begeht, kann keine andere ebenbürtig sein. Denn hierin erschöpft sich das Verhältniß zwischen ihr und Christo, der einerseits in seinem Geist ihr innerweltlich gegenwärtig ist und andrerseits in seiner verklärten Leiblichkeit ihr jenseitig ist.

Für den Zweck des kirchlichen Thuns aber, sei es der Handhabung des Wortes oder sei es jenes zwiefältigen Handelns, bedarf es, da es ja nicht Thun des Einzelnen am Einzelnen sein soll, sondern gemeindliches Thun, die Gemeinde aber in der angebornen Natur ihr Dasein hat, einer äußern, rechtlichen Ordnung ihrer selbst, einer amtlichen Verwaltung dessen, was ihres amtlichen Thuns ist. Eine solche besteht nun, eine unmittelbare Verwaltung ihres Thuns, durch welches eben dasselbe geschieht, und eine mittelbare, welche dafür sorgt, daß das, was zu geschehen hat, auch wirklich und richtig geschehe. Jenes ist das Amt der Verwaltung der Gnadenmittel, dieses das kirchenregimentliche Amt. Daß dieses zweifache Amt besteht, liegt vor Augen. Es fragt sich nun für uns, was ist dasselbe für den Glauben?

Wenn wir von der Gemeinde recht gesagt haben, daß sie die Gemeinde des heiligen Geistes sei, so ist dieses amtliche Thun eben auch ein Amt des in der Gemeinde waltenden Geistes

Christi, das Thun desselben ein Thun dieses Geistes, aber wie wir von der Kirche und überhaupt gesagt haben, sofern und insoweit das Thun dieses Amtes ein schriftgemäßes ist. Es kann auch anders sein, weil es von Menschen verwaltet wird, die in der angeborenen Natur leben, wie die Gemeinde überhaupt, und unterliegt daher der Möglichkeit sündlichen Verderbens und schädlichen Irrthums. Daher unterliegt das jeweilige amtliche Thun in der Kirche dem Urtheil des schriftgemäßen Glaubens, und der schriftgemäße Glaube ist in seinem Recht gegen das amtliche Thun, wo dasselbe mit dem Wesen der Kirche, mit ihrer immer gleichen, mit ihrer von der Schrift bezeugten Wahrheit in Widerspruch kommt.

Was wir vom Amt und seinem Thun gesagt haben, das gilt von der jeweiligen und örtlichen Kirche überhaupt. Es ist die Möglichkeit gegeben, daß sie sich mit dem Wesen der Kirche, mit der in Christo sich immer gleichen Kirche in Widerspruch setze. Die jeweilige Kirche ist wahr, ist das, was sie heißt, insoweit, soweit sie mit ihrem Ursprung in Einklang steht und bleibt. Nur in diesem Maße hat sie auch Aussicht, die Kirche zu sein, die ihrer dereinstigen Vollendung entgegengeht. Dann führt sie aber auch ihr Leben in Hoffnung auf diese zukünftige Vollendung, die ihr dadurch verbürgt ist, daß Christus, ihr Haupt, in verklärt leiblichem Leben steht, und verklärt zu werden ist ihr so gewiß, als der Widerspruch zwischen dem Geist ihres Gemeinlebens und ihrer angeborenen sündigen Natur nothwendig gelöst sein will. Ihre Vollendung besteht dann darin, daß ihre jetzt durch ihre Wirklichkeit verhüllte Wahrheit zur Offenbarung gelangt, daß sie als die Gemeinde des Lebens Christi offenbar wird, und daran haben Alle Theil, die ihr in Wahrheit angehören, mögen sie dann im Leibesleben sich vorfinden oder im Todeszustand sein. Die Gemeinde der gleichviel ob Lebenden oder Todten wird in die Gemeinschaft der Herrlichkeit Christi, ihres Hauptes, verklärt, und nicht blos durch ihn, sondern mit ihm wird sie dann in solcher Verklärtheit

stehen. Ihre Offenbarung, daß sie innerweltlich als das offenbar wird, was sie jetzt verhüllter Weise ist, geschieht in und mit der innerweltlichen Selbstoffenbarung des ihr jetzt jenseitigen Christus. Nicht früher wird dies geschehen, als der Zweck ihres Daseins erfüllt ist, und so weiß sie, daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt fortbestehen wird, bis die Völkerwelt, in die sie hineingestellt ist, allerwärts ihr Zeugniß vernommen hat, und bis das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, das auch jetzt noch für solchen Beruf aufbehalten ist, ihr Zeugniß gläubig aufgenommen haben wird. Denn die Besonderheit des Volkes Israel bringt es mit sich, daß es als Volkseinheit in die Gemeinde eingeht, im Gegensatz gegen die Völkerwelt, deren Verschiedenheit vom Volk des heilsgeschichtlichen Berufs es mit sich bringt, daß sich der Widerstreit mit der Kirche fort und fort steigere. Wenn er bis dahin gesteigert ist, daß der Kirche kein Raum mehr in ihr bleibt, und ihr Fortbestand in der angeborenen Natur, in der sie jetzt ihr Dasein hat, unmöglich geworden ist, dann tritt ihre Verklärung ein in die Gemeinschaft des jetzt überweltlichen, dann innerweltlich zu offenbarenden Christus. So viel von der Gegenwart der Kirche, sofern sie der Ort ist des in Christo Jesu vermittelten Verhaltens Gottes gegen die Menschheit.

Wenn wir nun an die andere Seite gehen, das in Jesu Christo vermittelte, das christliche Verhalten des Menschen zu Gott zu beschreiben, so stehen wir an dem Punkt, wo unsere eigentliche Aufgabe beginnt. So sagten wir, unsre Aufgabe bezeichnend, wir haben das Verhalten des Christen als solchen zu beschreiben. Das erinnert an die Aufgabe, welche Schleiermacher der christlichen Ethik stellt. Er bezeichnet sie aber als Beschreibung des christlichen Handelns. Doch meint er dieses nicht so, wie Werner, wenn dieser zur Erklärung dessen, was mit dem christlichen Handeln gemeint sei, sagt, das Werk sei die exakte Forderung des Gesetzes. Denn wir haben es nicht mit dem Gesetz zu thun. Schleiermacher meint, wenn er Be-

schreibung des christlichen Handelns sagt, es so, daß ihm alles wirkliche Wollen ein Handeln ist. Nur die Richtung des Willens, sagt er, ist das Ethisch-Reale. Wir haben es zu thun an der Stelle, an der wir angelangt sind, mit einem Subject, welches durch seine Willensrichtung sich bestimmen läßt. Wir nennen aber unsre Aufgabe nicht blos eine Beschreibung des christlichen Handelns, sondern wir sagen von einer Beschreibung des christlichen Verhaltens.

Dieses ist vor Allem ein innerliches; die Innerlichkeit, die christliche Gesinnung haben wir zunächst zu beschreiben, dann deren Bethätigung im Handeln. Die Gesinnung haben wir zuerst zu beschreiben in ihrem einheitlichen Wesen, und dann in derjenigen Mannigfaltigkeit, welche sich daraus ergibt, daß, wie wir unterscheiden lernten, der Christ einerseits gut ist, andrerseits das wesentliche Gut besitzt. Dies beides, daß er gut und Inhaber des Gutes ist, ist er durch Gott geworden. Hienach wird sich seine Gesinnung weiter bestimmen. Wiederum ist er das, was er als Christ ist, in der angeborenen Natur, als ein von Natur sündiger und dem Tod unterworfener Mensch. Dieses ist er in seiner Gegenwart, aber er ist es in gewisser Aussicht auf dereinstige Wandlung seiner Natur, auf Verklärung derselben durch den Geist, der ihr schon jetzt innewaltet und seine dereinstige Verklärung in ihm anbahnt und vorbereitet. Nach der einen, wie nach der andern Seite wird sich unsere Beschreibung der christlichen Gesinnung des Nähern bestimmen.

Dann kommen wir an die Bethätigung der christlichen Gesinnung im Handeln. Schleiermacher theilt ein in ein wirksames und in ein darstellendes oder in ein organisirendes und symbolisirendes. Der Mensch macht sich zum Mittel seines Handelns und schafft ein Gleichniß seines Wollens, sich selbst dazu machend und das, was außer ihm ist. Das ist eine Eintheilung des Handelns überhaupt. Darum ist es uns nicht zu thun, wir haben das christliche zu beschreiben. Es kommt nicht darauf an, daß überhaupt gehandelt werde, sondern daß dem

Verhältniß des Christen zu Gott entsprechend gehandelt werde. Hieraus wird sich die Eintheilung des christlichen Handelns ergeben, und wir brauchen nicht erst zu fragen und zu suchen, welches die Mannigfaltigkeit des Verhältnisses des Christen zu Gott sei.

In den ersten Stücken lernten wir unterscheiden das mittelbare und das unmittelbare Verhältniß. Was ist aber im mittelbaren Verhältniß des Christen zu Gott ihm das Nächste? Nicht daß er Mensch ist, sondern daß er Christ ist, nicht, daß er der Mensch ist, wie er durch die Schöpfung geworden, dann aber auch durch die Sünde, sondern daß er der neue Mensch ist, das ist ihm das Nächste. Nun ist die Kirche die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt. So ist das Vorderste, daß er Glied der Kirche ist, in welchem Verhältniß der Mensch im unmittelbarsten Verhältniß zu Gott steht. Dann erst folgen seine durch das natürliche Leben gegebenen Beziehungen. Wir lernten derer drei unterscheiden, und zwar ergeben sie sich uns in dieser Reihenfolge, daß die Familie voransteht, dann der Staat, das Volksthum folgte, aber auch die Menschheit als Gemeinschaft zu fassen war, als deren Glied der Christ sich zu bethätigen hat. Also werden wir das Handeln des Christen zu beschreiben haben, wie er Glied der Familie, dann wie er Glied des Staates ist, dann wie er Glied der Menschheit ist. So bekommt das zu beschreibende Handeln seinen mannigfaltigen Inhalt; seinen sittlichen Inhalt bekommt es in der sich darin ausprägenden Gesinnung.

Es ist von Wichtigkeit für die richtige Beschreibung des christlich-sittlichen Verhaltens, daß wir hier überall die richtige Aufeinanderfolge einhalten. Würden wir sie bei der Beschreibung der christlich-sittlichen Gesinnung verfehlen, so würde das sich ergebende Bild derselben ein unrichtiges werden. Denn jede nachfolgende nähere Bestimmtheit derselben hat die vorausgehende zur Voraussetzung und will als Näherbestimmung der vorausgegangenen verstanden sein. Und bei der Beschreibung

des christlich-sittlichen Handelns kommt es sehr wesentlich darauf an, daß man die Rangordnung der Beziehungen kenne, in welchen sich der Christ zu bethätigen hat. In letzterer Beziehung hat nun zwar Rothe die Befürchtung ausgesprochen, wenn man solche Rangordnung zulasse, so möchten im sittlichen Leben die späteren Aufgaben gar nicht zur Lösung kommen, es möchte die Reihe an sie gar nicht kommen. Allein die Rangordnung, die wir meinen, hat nicht Einfluß auf das Wann der Pflichterfüllung, sondern auf das Wie derselben. Die Selbstbethätigung des Christen bleibt eine im ganzen Umfang des Gebiets des Handelns gleichzeitige, aber das in jener Rangordnung Spätere hat immer nur so zu geschehen, wie es unbeschadet des Früheren geschehen kann und durch dasselbe im Voraus eingeschränkt und näher bestimmt ist. Wird es mit der Aufeinanderfolge der Beziehungen, in welchen der Christ zu handeln hat, so gehalten, wie wir meinen, daß es geschehen müsse und in der Natur der Sache liege, so kommt die sonst wohl erforderlich erachtete Erörterung dessen ganz in Wegfall, was man sonst Collision der Pflichten zu nennen pflegt, was aber, da Pflicht nur immer dasjenige ist, was dem Einzelnen im bestimmten Fall zu thun zukommt und obliegt, richtiger als Collision der Zweckbeziehungen und Aufgaben des sittlichen Handelns zu nennen ist. Wo eine solche Collission in der Wirklichkeit eintritt, hat dies seinen Grund nicht in der Natur des Sittlichen oder der sittlichen Aufgaben, sondern ist Folge einer Trübung des sittlichen Bewußtseins des Subjects. Das sittliche Subject muß sich alsdann selbst richtig stellen und sich auf das wirkliche Verhältniß der sittlichen Aufgaben zu einander besinnen. Hat es so sich selbst richtig gestellt, dann wird es auch wissen, was es im einzelnen Fall zu thun hat. Eine casuistische Belehrung hierüber ist weder möglich noch dienlich. So also stellt sich für uns der Verlauf des theologisch-ethischen Systems.

Nun haben wir aber, als es sich um die Aufgabe der systematischen Theologie überhaupt handelte, bereits angemerkt,

daß das Ergebniß dieser Thätigkeit durchweg verglichen sein will mit dem Ergebniß der historischen Theologie nach ihren beiden Theilen, mit dem Ergebniß der auf die Schrift und der auf die Geschichte der Kirche gerichteten theologischen Thätigkeit. In dem Maße, als das Ergebniß der einen übereinstimmt mit dem Ergebniß der andern, erwächst eine wissenschaftliche Gewißheit der Richtigkeit des dort Gefundenen und Ausgesagten, eine wissenschaftliche Gewißheit; die Glaubensgewißheit ist von dem allen unabhängig. Das Zeugniß der Schrift also und das Zeugniß der Kirchengeschichte ist zu erholen für das, was sich als Ergebniß der systematischen Thätigkeit herausstellt. Dies gilt nun insonderheit auch für den besondern Theil der systematischen Thätigkeit, der unsere Aufgabe jetzt ist. In der heiligen Schrift ist Mittelpunkt das Verhalten Jesu und seine Lehre, und von da aus ist rückwärts zu gehen und vorwärts, rückwärts auf das Verhalten, von welchem die Schrift bezeugt, daß es die auf Jesum zielende Heilsgeschichte gefördert hat, und auf die damit verbundene Lehre, die alttestamentliche, und vorwärts ist zu vergleichen das von Jesu anhebende Verhalten, von welchem die Schrift bezeugt, daß es die mit ihm begonnene Heilsgeschichte gefördert hat, und die hiemit verbundene Lehre, die neutestamentliche. Immer ist die Vergleichung des von der Schrift bezeugten Rechtverhaltens das Erste und die Vergleichung der sittlichen Weisungen das Zweite. Um so weniger braucht sich dann, was wir an sittlichen Weisungen der Schrift entnehmen, mit der Beschreibung des christlichen Verhaltens so zu decken, daß nichts in letzterer sich findet, wofür sich nicht eine ausdrückliche Weisung in der heiligen Schrift aufzeigen ließe, und daß Alles, was in der Schrift als Inhalt sittlicher Weisung vorkommt, ausdrücklich auch in der Beschreibung des christlichen Verhaltens seine Stelle haben müßte.

Die Vergleichung des Schriftzeugnisses geht voran, die Vergleichung des Zeugnisses, das wir der Geschichte der Kirche entnehmen, folgt nach. Denn die Wahrheit der kirchlichen Wirk-

lichkeit bemißt sich ja nach der heiligen Schrift, und so kommt uns dann die sittliche Gestalt des kirchlichen Gemeinlebens immer nur in dem Maße in Betracht als eine, mit welcher unsere Beschreibung des christlich sittlichen Handelns übereinstimmen muß, insoweit dieselbe schriftgemäß ist.

Es erhellt nun, daß so, wie uns sich die Aufgabe der theologischen Ethik gestellt hat, wir nicht in den Fall kommen, von dem sittlich Bösen eigens zu handeln, dies fällt nicht in unsere Aufgabe. Von der Sünde und ihren mannigfaltigen Gestaltungen, welche sie innerhalb der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften annimmt, wie wir Impietät, Illegalität, Inhumanität unterschieden haben, ist schon früher gehandelt worden. Die Beschreibung des christlich sittlichen Handelns muß das Alles schon zu ihrer Voraussetzung haben. Ebenso ist ja auch von dem Rechtverhalten des sündig gewordenen Menschen gegen Gott, wie es als vorchristliches möglich war und von dem damit übereinstimmenden Verhalten in den sittlichen Gemeinschaften die Rede gewesen. Das Alles kann nicht jetzt erst Gegenstand unserer Erörterung werden. Wir haben es jetzt nur zu thun mit dem Rechtverhalten des Christen als solchen, wobei die Sünde nur in Betracht kommt als das Verhalten, wider das der Christ in seiner Eigenschaft als Christ ist. Nur wie sich das Rechtverhalten des Christen dadurch gestaltet, daß er Sünde bei sich selbst und außer sich findet, aber als ein zu Bestreitendes findet, kommt die Sünde für uns in Betracht. Denn wir geben nicht eine Wissenschaft des Sittlichen in dem allgemeinen Sinn, daß darunter ebensowohl das Sittlichböse, als das Sittlichgute begriffen wäre. Wir geben aber auch nicht eine Wissenschaft des Sittlichguten im Allgemeinen, daß etwa der Unterschied zwischen der philosophischen und theologischen Ethik nur der wäre, wie ihn Martensen in seinem Grundriß der Moralphilosophie bezeichnet hat, wenn er sagt, die philosophische Ethik bleibe beim Allgemeinen und Generellen stehen, die theologische Ethik gebe mittelst der dahingehörigen kirchengeschichtlichen und

dogmatischen Elemente den religiös sittlichen Punkten ihre Ausbildung. So steht es zwischen den beiden nicht. Philosophie und Theologie sind beide zunächst und wesentlich wissenschaftliche Selbsterkenntniß und Selbstaussage, im einen Fall des Menschen als Menschen, im andern Fall des Menschen als Christen; und zwar, da der Mensch sich nicht anders findet als im Verhältniß zu dem, was wir Gottheit nennen, wie immer es darnach näher bestimmt werden mag, so ist es immer Selbsterkenntniß des Menschen, als des in diesem Verhältniß Stehenden. Da endigt nun die Selbsterkenntniß des Menschen als Menschen mit einer Frage, und die Selbsterkenntniß des Menschen als Christen hebt an mit der Beantwortung dieser Frage. Dort bleibt fraglich und ein Problem, ob das, was man Gottheit nennt, persönlicher Gott, ewiges Ich ist, hier liegt dem sich selbst erkennenden Christen daran, daß er in Verhältniß steht zu Gott, dem Vater Jesu Christi, dem persönlichen. Dort bleibt die traurige Wirklichkeit von Sünde und Tod, Sünde und Uebel dem wesentlichen Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es sich in der Erkenntniß darstellt, fremdartig und ein Problem. Hier ist das durch diese traurige Wirklichkeit gegebene Räthsel gelöst, in Jesu Christo liegt die Lösung des Problems vor. Dort kommt es zur Aufstellung eines sittlichen Ideals, aber es bleibt Problem, wie dieses Ideal zu seiner Verwirklichung kommen soll. Hier dagegen wird eine Wirklichkeit beschrieben, die jedes sittliche Ideal, das der Mensch aufstellen mag, hinter sich läßt. Als Aufstellung eines sittlichen Ideals hat die sittlich philosophische Ethik eine Forderung zum Inhalt.

Hienach sind die verschiedenen Realprinzipien, wie sie nach und neben einander aufgestellt worden sind, beschaffen. Das Realprincip der philosophischen Ethik ist der oberste praktische Grundsatz, welcher den höchsten Zweck und den letzten Bestimmungsgrund für das menschliche Wollen und Thun ausdrücken soll. Man theilt die mannigfaltigen Realprincipien ein in pathologische und ideale, oder sie zerfallen in solche, welche auf

Verwirklichung des Guten oder auf Erzielung des Gutes gerichtet sind, je nachdem eben der Mensch zunächst nach der Seite seiner Zuständlichkeit oder seiner Selbstthätigkeit gefaßt wird, in undämonistischer Weise in der Richtung auf Glückseligkeit, in praktischer Weise in der nach der Tugend. Im ersteren Fall heißt das Realprincip: Erstrebt Glückseligkeit, im andern Fall: Vervollkommne dich, oder: Handle nach dem angeborenen sittlichen Gefühl, oder das praktisch theologische Realprincip: Thue den Willen Gottes, bei Kant: Behandle dich und den andern als Selbstzweck, bei Plato: Werde Gott ähnlich. In diesen letzteren Fällen ist das richtige Handeln in dem Realprincip allerdings auch material ausgesagt. Aber wenn auch, alle diese Realprincipien sind in ihrer Abstraktheit unfruchtbar und unfähig einen positiven Inhalt aus sich herauszugebären, was sie doch sollten. Man muß immer fragen: Welches ist Gottes Wille, den ich thun soll? welches ist Gottes Wesen, dem ich ähnlich werden soll? Worin besteht des Menschen Vollkommenheit, die zu erstreben, oder des Menschen Glückseligkeit, die zu erzielen ist? oder seine Bestimmung, daß ich sie für mich und andere bestimmend sein lasse? Was sagt das angeborene sittliche Gefühl und welche Gewißheit habe ich, daß es mir das Rechte sagt? Wenn es immer das Rechte ist, was es sagt, so müßte es sich ins Wort fassen lassen, wie lautet es dann? Und wenn es nur im einzelnen Fall mir sagt, was ich zu thun habe, wie soll dann eine Ethik zu Stande kommen?

Wenn eine Ethik zu Stande kommen soll, so darf das Sittlichgute nicht erst gesucht werden müssen, sondern es muß vorhanden sein, und zwar nicht etwa nur äußerlich in einem Gesetz, das mir nie innerlich wird, geschweige nach jenem ethischen Grundsatz des Alterthums, daß jedweder nach den Gesetzen seines Gemeinwesens handeln soll. Von solchem Gesetz ist ja fraglich, ob es ein sittlich berechtigtes sei, oder wenn man das im sittlichen Gefühl Berechtigte meint, so ist das leer von Inhalt. Das sittlich Gute muß vorhanden sein auch als ein Ge-

meinsames und das doch wiederum für jedweden gilt und in jedem Fall anwendbar ist.

So verhält es sich mit dem Sittlichguten in der theologischen Ethik, wenn sie das ist, als was wir sie gefaßt haben, Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens. Der Christ, der wiedergeborene Mensch ist das schon, was zu werden er bestimmt ist, und hat sich nur als den, der er durch Gottes Gnade geworden ist, zu bewähren, zu bethätigen, und er ist es nicht vereinzelt, sondern als Glied einer Gemeinde, welcher dieses Sittlichgute gemeinsam ist, ein ihr und ihm innerliches Gesetz. Innerlich ist es ihm vermöge des Geistes Christi, der ihm einwohnt und ihr einwohnt, und der dann auch zugleich die Kraft ist, dieses innerliche Gesetz zu erfüllen. Ein allgemein gültiges Gesetz ist das, es ist der wesentliche Wille Gottes; den kennt der Christ nicht nur, sondern er ist selbst in seiner Eigenschaft als Christ desselben Verwirklichung. So ist er sich selbst Gesetz, und das ist die richtige Autonomie, daß er in seiner Eigenschaft als Christ die Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes ist, das macht ihn vollkommen und selig zugleich, frei und weise zugleich, so daß jenes stoische Realprincip: Sei frei, um weise, und weise, um frei zu sein, hier wirklich verwirklicht ist. Der Christ handelt nicht nach einem sittlichen Gefühl, welches unsicher ist, und nicht nach der Stimme des Gewissens, bei dem zweifelhaft bleibt, ob er die ihm geltende sittliche Forderung richtig herausgehört hat. Der Geist Christi lehrt ihn, was er zu thun hat, treibt ihn, daß er es thue, und befähigt ihn, es zu thun, und das, was er dann thut, ist das unzweifelhaft Richtige. Die Frage, welche zwischen der eudämonistischen und der praktischen Ethik schwebt, ob Verwirklichung des Guten oder Erzielung des Gutes das Richtige sei, fällt hier ebenso hinweg, wie die Frage, was dann das Gute sei und worin dann das Gut bestehe. Des Christen Thun ist Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Christo, seinem Herrn, der ihm Gerechtigkeit und Leben in Einem ist, und zwar als der ewig Heilige und ewig

Lebendige. Solches Thun ist dann nicht, wie man wohl von dem sittlichen Thun des Menschen gesagt hat, eine bloße Einschränkung des Naturtriebs durch den sittlichen Trieb, sondern ist Erfüllung des in Christo offenbaren Willens Gottes kraft der in dem heiligen Geist gegebenen Herrschaft über die Sünde.

Die theologische Ethik ist Beschreibung einer sittlichen Wirklichkeit und insofern, als diese Wirklichkeit nie und nirgend so, wie wir sie beschreiben werden, voll und ganz sich vorfindet, kann man wohl sagen, daß auch ihr Inhalt, wie der Inhalt der Dogmatik Sache des Glaubens sei. Wir werden diese sittliche Wirklichkeit zu beschreiben haben, nicht wie sie behaftet ist mit Zufälligkeiten, sondern wie sie mit dem Christenstand gegeben ist. Wir beschreiben, wie der Christ als solcher sich, und wie er sich als den, der er ist, bethätigt. Wir sehen ab von den Schwankungen, denen diese sittliche Wirklichkeit bei den verschiedenen Einzelnen und in den einzelnen Momenten des einzelnen Christenlebens unterliegt, und werden daher auch keinen eigenen Abschnitt haben, wie er sich in der Ethik v. Oettingens befindet, wo eigens und sonderlich von dem Kampfe des Christen, von seinem Kampf wider die Sünde gehandelt wird. Dem, was ein solcher Abschnitt leisten soll, wird bei uns dadurch genügt, daß wir das Verhalten des Christen immer auch als ein solches beschreiben, wie er sich der Sünde gegenüber bethätigt, die er in sich selbst und die er außer sich findet. Dieses wird sich in allen einzelnen Theilen unserer Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens wiederholen, und nicht macht es einen besonderen Abschnitt aus.

Wenn es nun eine sittliche Wirklichkeit ist, die wir beschreiben, so ist die richtige Form dieser unserer theologischen Ethik nicht die, daß wir eine Forderung aussprechen dessen, was sein soll, sondern daß wir beschreiben, was ist, und sie hat nicht äußerlich Gebotenes zu ihrem Inhalt, weder nach der Weise puritanischer Bibelgesetzlichkeit, noch auch nach der Weise einer

Kirchengesetzlichkeit. Die eine wie die andere würde das christlich sittliche Leben in Atome auflösen. Die Ethik wird dann auch nicht solches mit einschließen, was nur äußere Lebensform und Sitte ist. Wir haben es nur zu thun mit der Sittlichkeit, und hier mit dem wahrhaft christlich sittlichen Verhalten, und nicht, wie es sich bei dem katholischen Theologen Werner z. B. stellt, welcher ein Fortschreiten des Christen von der Furcht, welche das niederste Motiv sei, zur Hoffnung und von der Hoffnung zur Liebe, oder ein Fortschreiten desselben von der kirchlichen Verpflichtung zur moralischen, oder ein Fortschreiten desselben von der Pflichtennöthigung zur Liebe oder von der Beobachtung der praecepta zur Befolgung der consilia beschreibt. Eine theologische Ethik, wie wir sie meinen, muß dann auch einen andern Verlauf haben, als wenn man Untersuchung und Darstellung des Sittlichen überhaupt zur Aufgabe stellt.

Diese letztere Aufgabe hat man sich seit Schleiermacher so zu lösen vorgenommen, daß man zuerst eine Güterlehre behandelte, dann eine Tugendlehre, darnach eine Pflichtenlehre. Oder wenn man die Ordnung auch änderte, so achtete man doch diese Dreitheilung für nothwendig. Die Güterlehre, sagt Schleiermacher, handelt von dem, worin das Sittliche seine objective Wirklichkeit hat, die Tugendlehre handelt von der subjectiven Wirklichkeit des Sittlichen, und die Pflichtenlehre behandelt das objectiv Sittliche in seiner Beziehung zum Subject. Auch Schmid hat diese Dreitheilung, aber die Theile folgen anders. Es ergibt sich schon aus seiner Auffassung der Aufgabe der Ethik, daß die Stellung dieser drei Theile zu einander bei ihm eine andre sein muß. Schleiermacher beschreibt das kirchliche Handeln, Schmid macht das christliche Einzelleben zu seinem Gegenstand. Damit hängt es zusammen, daß er anhebt mit der Pflichtenlehre, die Tugendlehre bildet die Mitte, die Güterlehre kommt an den Schluß zu stehen. Auch Rothe befolgt jene Dreitheilung, aber seine Ethik ist Entwicklung des Moralischen in dem Sinn, daß das Moralische das durch die creatürliche Selbstbestimmung

Gewordene ist, sei es nun moralisch Gutes oder moralisch Böses. Da handelt er zuerst von der moralischen Welt als dem Produkt des moralischen Processes, dann zweitens von der dieses Produkt hervorbringenden moralischen Kraft oder von dem individuell sittlich Vollkommenen (Tugendlehre), drittens von der richtigen Wirkungsweise der Kraft, von derjenigen Bestimmtheit des Handelns, welche durch das sittliche Gesetz erfordert wird. Wie anders stellt sich das bei Schmid, welcher das christliche Einzelleben als ein Wollen erstlich, dann als ein Thun beschreibt. Er handelt erstlich von dem Guten als der Norm, wie es gebietendes Gesetz ist, zweitens von dem Guten, wie es in dem Willen aufgenommen ist, drittens von dem Guten als dem sittlichen Werk, wo es Reich Gottes ist, so daß dieser dritte Theil der Güterlehre entspricht.

Mit vollem Recht hat von Oettingen sich entschieden gegen diese Eintheilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre als mit dem Wesen des Christenthums unverträglich erklärt. Verwirrend ist schon bei ihr, daß unter die Darstellung des Guten das Gut aufgenommen ist. Wozu das führt, sieht man bei Schleiermacher. Er nennt Gut das Produkt des sittlichen Verhaltens, höchstes Gut das durch das Sittengesetz in seiner Thätigkeit möglich werdende Ganze. Da ist ihm dann selbst auch die Gesinnung ein Gut, sofern sie Werk ist, d. h. sofern sie Darstellung ist des vorhergegangenen, des sie hervorbringenden Handelns. Die Gesinnung ist doch nimmer etwas anderes als die subjective Verwirklichung des objectiv Guten. Schmid nennt die sittlichen Güter das durch die Willensthätigkeit in das Sein übergegangene Gute. Als solches benennt er die Gotteskindschaft, die christliche Persönlichkeit, die christliche Brudergemeinschaft. Aber das sind ja doch schon Voraussetzungen des christlich sittlichen Verhaltens und nicht erst ein Produkt desselben. So die Güterlehre.

Bei der Tugendlehre fragt es sich, ob die Tugend eine ist oder eine vielfache. Schleiermacher bekennt, es gebe für die

Tugend keinen berechtigten Theilungsgrund. Rothe theilt sie ein nach den Funktionen der Persönlichkeit. Da geschieht es, daß er auch solches, wie z. B. Geschicklichkeit, Lehrhaftigkeit unter die Tugenden rechnet. Aber diese Eigenschaften haben doch einen sittlichen Werth lediglich bei dem, der sittlich gut ist. Was die Pflichten anlangt, so war es hergebracht sie einzutheilen in Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen sich selbst. Die Pflichten gegen Gott hat Kant gestrichen, und Schleiermacher hat die Pflichten gegen sich selbst gestrichen und hatte hierin Vorgänger von früher her. Schon Hugo a St. Victore sagt: Wer das höchste Gut liebt, liebt sich selbst. Nach Schleiermacher ist jede Frage nach der Pflicht eine Frage nach dem Sittlichen in einer bestimmten That. Aber wie kann es dann ein System von Pflichten geben, deren jede für sich selbst absolute Geltung hätte? Es bleibt nur die Forderung pflichtmäßigen Verhaltens in jedem bestimmten Fall.

Wir nehmen Umgang von jener hergebrachten Dreitheilung und machen geltend, daß die Lehre vom Gut, das ein Besitz ist, und die Lehre vom Guten, das ein Verhalten ist, zweierlei sein muß. Wir sagen ferner, die Tugend ist eine, und stimmen hierin Schleiermacher bei, und die Pflicht ist eine durch die Vielheit der Beziehungen, in denen sich der Christ als gut zu bewähren hat, mannigfaltige. Diese Vielheit der Beziehungen, in welchen sich der Christ zu bethätigen hat, muß sich aufzählen lassen. Aber das gibt kein System von Pflichten. Wir haben also ebensowenig ein System von Pflichten, als ein System von Tugenden aufzustellen. Wir haben es aber auch nicht mit dem sittlich Guten überhaupt zu thun, also nicht blos nicht mit dem Sittlichen überhaupt, sondern auch nicht mit dem sittlich Guten überhaupt, sondern mit dem sittlich Christlichen.

Hiemit ist ausgeschlossen, daß wir gehen wie Werner, der zuerst von dem an sich Guten handelt, zweitens von der Verkehrung des Sittlichen durch die Sünde und drittens von dem sittlichen Leben in seiner Erneuerung durch die Gnade. Wie

uns sich die Aufgabe gestellt hat, können wir erst da anheben, wo das sittliche Leben durch die Gnade erneuert ist. Der wiedergeborene Mensch ist uns das Subject der Ethik. Näher, könnte es scheinen, stehen wir dem Gang, welchen v. Oettingen einhält. Ihm zerfällt die Ethik in zwei Haupttheile; er handelt vom Heilsleben des Christen nach seiner innern Entwicklung im Organismus des Reichs Gottes und zweitens nach seiner praktischen Bethätigung innerhalb der concret geschichtlichen Gemeinschaftsformen, der Familie, dem Staat und der Kirche. Allein in jenem ersten Theil handelt er zuerst vom alten Menschen als einem Glied der natürlichen Menschheit in ihrem Verhältniß zum Sittengesetz, zweitens vom neuen Menschen als einem Glied im Organismus des Reichs Christi und von seinem Verhältniß zum Gottes Gesetz, drittens vom Kampfe des neuen Menschen mit dem alten, von dem Ringen nach dem höchsten Gut innerhalb der christlichen Reichsgenossenschaft. Da ist also wieder von Vielem gehandelt, was, wie uns sich die Aufgabe gestellt hat, außerhalb derselben liegt und uns zur Voraussetzung dient. Das gilt auch von Harleß. Er handelt zuerst vom Heilsgut, dann vom Heilsbesitz, endlich von der Heilsbewahrung. Allein unter dem ersten Theil bespricht er dann die Naturgestalt des menschlichen Lebens; vor allem kommt er auf das positive Gesetz zu sprechen und auf das Leben unter demselben, endlich erst auf das Evangelium und dessen Wirkung. Das entspricht nicht der Aufgabe, die er selbst der Ethik gestellt hat, Entwicklungsgeschichte des erlösten Menschen zu sein. Denn er nimmt in dieselbe die Geschichte der Erlösung der Menschheit selbst auf. Für uns beginnt die Ethik in der Mitte seines zweiten Theils, wo der Mensch als Christ im Besitz des Heilsgutes ist. Das hängt freilich damit zusammen, daß wir nicht haben eine Ethik neben eine Dogmatik stellen können. Auf dem Wege der theologischen Wissenschaftslehre hat sich uns herausgestellt, daß das System, welches die Aussage des Christenthums zum Inhalt hat, ein einheitliches ist. Wir finden für unsere

Aufgabe die Stelle erst da, wo die Gegenwart des Christenthums zu beschreiben ist. Sie ist uns die zweite Hälfte dieses Lehrstücks, des einheitlichen Lehrsystems.

Der wiedergeborene Mensch ist das Subject der theologischen Ethik. Sein Thun, in welchem er seinem Besitzstand entsprechend gesinnt ist und diese Gesinnung bethätigt, werden wir nicht blos als eine Heilsbewahrung bezeichnen können, sie ist eine Selbstbethätigung des Christen, die seinen Heilsbesitz stetig steigert und hiemit die Heilsverwirklichung, das Reich Gottes, fördert. Diese Ethik setzt also da ein, wo der Mensch als wiedergeborener im Besitz des Heilsgutes vorhanden ist. Da müssen wir dann nun freilich vor allem zur Aussage kommen lassen, was es um den Wiedergeborenen und den Besitz des Heilsgutes ist, indem sich hienach das eigenthümliche Wesen des durch den Stand des Wiedergeborenen, des durch seinen Besitz des Heilsgutes bestimmten Verhaltens richtet. Wir müssen also von dem Verhalten des Christen, das wir beschreiben wollen, zurückgehen auf sein Verhältniß zu Gott. Sein Verhalten ist nichts anderes als die Bethätigung dieses seines Verhältnisses zu Gott. Er macht das, was er ist, zum Inhalt seines Wollens und Thuns, und wiederum müssen wir von dem Verhältniß des Christen zu Gott zurückgehen auf die Art und Weise, wie es geworden ist. Nur so können wir sehen, wo der Punkt liegt, an welchem das christlich sittliche Verhalten anhebt. So kommt es und ist es gemeint, wenn wir jetzt zuerst von dem eigenthümlichen Wesen des christlich sittlichen Verhaltens sprechen. Wir werden dabei zurückgehen auf das Verhältniß des Christen zu Gott und von diesem auf die Art und Weise, wie es geworden ist.

Das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens, wie es sich vom nichtchristlichen ganz im Allgemeinen unterscheidet, haben wir auszusagen und zu dem Ende auf das eigenthümliche Verhältniß des Christen zu Gott und auf die Art und Weise, wie dasselbe zu Wege kommt, zurückzugehen.

Das rechte Verhalten des Geschöpfes besteht darin, daß es sich dem ihm von Gott gesetzten Verhältniß zu Gott entsprechend verhalte. Damit macht es das, was Gottes Wille ist hinsichtlich seiner, zu seinem eigenen Willen. Nun ist aber das, was den Christen vom Nichtchristen unterscheidet, seine Theilhaberschaft an dem in der Person Jesu Christi verwirklichten Verhältniß Gottes zur Menschheit. In Jesu Christo ist Gerechtigkeit und Leben der Menschheit und für die Menschheit vorhanden. Aber er ist mit seiner inner der Welt zu wege gekommenen Gerechtigkeit und Lebendigkeit der Welt jenseitig, überweltlich. So ist er Gegenstand des Glaubens; wir können seiner nur gewiß sein durch eine Wirkung des dreieinigen Gottes, die nicht innerhalb der durch die Schöpfung gesetzten, durch die Sünde verderbten Wirklichkeit liegt, sondern der durch die Heilsgeschichte geschaffenen Ordnung angehört. Daher steht diese Gewißheit mit jener Wirklichkeit in Widerspruch. Darum ist Jesus und was in ihm vorhanden ist, ein Gegenstand des Glaubens. Eine Aufhebung jenes Widerspruchs ist erst von der heilsgeschichtlichen Zukunft zu erwarten, und in dieser Hinsicht ist der Glaube Hoffnung. Es ist dasselbe, ob wir sagen, der jenseitige Christus ist Gegenstand des Glaubens, oder der uns zukünftige ist uns Gegenstand der Hoffnung. Es kommt also zu dem eigenthümlichen Verhältniß des Christen zu Gott durch solche Wirkung Gottes, die uns Christi Jesu als dessen gewiß macht, der Gerechtigkeit und Leben ist für die Menschheit. Sie macht uns hiemit des ewigen Liebeswillens des Dreieinigen als des in der Person Jesu verwirklichten gewiß. Indem wir dieser nur für den Glauben vorhandenen Wirklichkeit gewiß werden, werden wir auch dessen gewiß, daß die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes uns einschließt, daß Christi Gerechtigkeit und Leben für mich so gewiß vorhanden ist, als ich ein Glied der Menschheit bin. Außer mir, überweltlich, innergöttlich ist diese Gerechtigkeit und Lebendigkeit für die Menschheit vorhanden, und derselbe, in welchem sie so vorhanden ist, ist

auch der Mittler der göttlichen Wirkung, durch welche ich seiner und ihrer gewiß werde. Der zu Gott erhöhte Gerechte bethätigt sich an mir durch den Geist seines verklärt menschlichen Lebens und versichert mich hiedurch dessen, daß mir die Sünde vergeben und das Leben geschenkt ist. Hiemit bin ich dessen, das der Menschheit in Christo gegeben ist, und woran ich als Mensch Theil habe, als dieser Mensch, ich für meine Person theilhaft geworden, aber so daß ich es im Glauben, als einen Gegenstand des Glaubens besitze. Es wirkt nun aber der Geist Gottes und Christi den Glauben mittelst des Wortes, das von Christo zeugt. Der nun, in welchem der Glaube gewirkt wird, befindet sich entweder, wenn er als Kind der Christenheit durch die Taufe einverleibt worden ist, innerhalb, oder er befindet sich außerhalb der Christenheit. Im ersteren Fall ist er mit seinem noch erst in der Entfaltung begriffenen Personleben der Wirkung des Geistes Gottes unterstellt, der in ihm als einem Angehörigen der Gemeinde des heiligen Geistes wirksam gegenwärtig ist, und diese Wirkung desselben begleitet dann das je und je an ihn gelangende Wort von Christo, durch welches eben seine Wirkung geschieht. Da es die Menschheit als solche ist, für welche ohne ihr Zuthun das Heil Christi vorhanden ist, wie sie, die in Christo zu einigende, den Inhalt des ewigen göttlichen Liebeswillens ausmacht, so konnte das Kind, welches der Entfaltung seines persönlichen Lebens noch erst entgegengeht, als ein Glied der Menschheit dieses Heils theilhaftig werden, indem es durch die Taufe der Christenheit einverleibt wurde. Aber dann wird sich hernach zeigen, ob der solcher Weise in die Gemeinde des heiligen Geistes aufgenommene als Person, als dieser Mensch das, was ihm durch seine Einverleibung in die Christenheit zu Theil geworden ist, auch so haben will, wie es ihm zu Theil geworden ist, ob er den Geist Christi, dessen Gemeinde er angehört, sich für sein Personleben bestimmend sein lassen will, nachdem derselbe seine wirksame Gegenwart in ihm begonnen hat vor der Entfaltung seines persönlichen Lebens.

Im andern Fall, wenn der, auf welchen der Geist Christi durch das Wort, das von Christo zeugt, seine Wirkung übt, außerhalb der Christenheit sich befindet, kommt das Wort an ihn, nicht weil er dieser Mensch ist, sondern weil er Mensch ist, als ein Glied der Menschheit mit Theil hat an dem, was Gottes ewiger Liebeswille der Menschheit zudenkt, und er läßt sich dann durch das so an ihn gelangende Wort von Christo bestimmen, als dieser Mensch Glied der Gemeinde des Heiles Christi zu werden. In beiden Fällen also ist der eine und selbe durch das Wort gewirkte Glaube die Voraussetzung des christlich sittlichen Verhaltens.

Wie wirkt nun aber der Geist Christi mittelst des Wortes den Glauben? Das ist die eine zu beantwortende Frage, und die andere: was wird der Mensch durch diese Wirkung des Geistes Christi, indem und damit, daß er glaubt? Das Wort von Christo kommt an den Menschen in seiner Selbstbewußtheit, kommt an ihn eben da, wo sich ihm Gott im Gewissen bezeugt. Der Gott, welcher sich ihm innerlich als den bezeugt, welchem er das geschöpfliche Leben verdankt, und welcher ihm um der Sünde willen zürnt, bezeugt sich ihm eben dort, wo er dieses vernimmt mittelst des Worts, welches heilsgeschichtlichen Ursprungs und heilsgeschichtlichen Inhalts ist, als den, der ihm das in Christo vorhandene Heil, Gerechtigkeit und Leben, darbietet, Gerechtigkeit, daß er Gott für sich haben soll statt wider sich, und Leben, daß er, was Gottes ist, zu eigen haben soll. Dieser Selbstbezeugung Gottes durchs Wort kann sich der Mensch ebensowenig entziehen, als jener im Gewissen. Er kann sich dieser Wirkung des Geistes Gottes ebensowenig entziehen, wie er sich der hat entziehen können, durch welche er seiner Sünde überführt wird. Die Wirkung des Geistes Gottes, wie er Geist des verklärt menschlichen Lebens Christi ist, ist in diesem Sinn ebenso unwiderstehlich, wie die Wirkung des Geistes Gottes, wie er der wirksame Grund des geschöpflichen Lebens ist. Der Geist Gottes erweist sich hier wie dort als bestimmende Macht, die

den Menschen seiner Selbstbestimmung entgegenführt, indem sie ihn nöthigt, inne zu werden, um was es sich für ihn handelt. Da kommt das Wort von Christo an den Menschen als eine Forderung, die an ihn in seiner Selbstbestimmbarkeit ergeht. Als der Selbstbewußte hat er das, was der Geist ihm durch das Wort sagt, vernehmen müssen. Aber nun wendet sich dieselbe Wirkung des Geistes, die ihm in dieser Beziehung bestimmende Macht gewesen ist, an ihn in seiner Selbstbestimmbarkeit. Da es die Gottesmacht des Geistes ist, die ihn seiner Selbstbestimmung zur Annahme jener Verheißung, Erfüllung jener Forderung entgegenführt, so setzt sie ihn auch in die Möglichkeit, sich von Satan bestimmen zu lassen. Das soll seine Selbstbestimmung sein, daß er sich durch den Geist Gottes, der im Worte Christum bezeugt, bestimmen läßt. So war es schon bei dem Zeugnisse im Gewissen, wo aber keine andere Selbstbestimmung des Menschen möglich war, als wodurch er zur Sehnsucht, von der Sünde und dem Tode frei zu werden, und zur einzelnen Bethätigung dieser seiner Sehnsucht, zu gewissenhaftem Handeln im einzelnen Fall gelangte. Jetzt lautet die Forderung, daß er Christi Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit werden lasse, damit er Theil habe am Leben Christi. Wo sich der Mensch durch Gottes Geist zur Erfüllung dieser Forderung bestimmen läßt, da wird er des in Christo vorhandenen Heiles theilhaft, und wird dessen gewiß, daß er seiner theilhaft ist. Es geht dieser Selbstbestimmung des Menschen ein Wissen um das Heil voraus, zu dessen Annahme er sich soll bestimmen lassen, aber nur so, daß der Mensch inne wird, es wird ihm angeboten, wessen er bedarf, und wiederum folgt dann, wenn er sich bestimmen läßt, das angebotene Heil anzunehmen, auf diese seine Selbstbestimmung eine Erkenntniß des Heils, dessen er theilhaft geworden ist, indem er nun weiß, daß er empfangen hat, was er bedurfte.

Im ersteren Fall ist sein Wissen, was er bedürfe, ein unvollkommenes, und so dann auch sein Wissen um das, was

ihm angeboten wird. Es ist ein unvollkommenes, weil seine Selbsterkenntniß, wie seine Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zu ihm, durch die Sünde getrübt ist. Aber es genügt, daß er weiß, es wird ihm angeboten, wessen er bedürfe, um ihn dazu zu bestimmen, daß er das Angebotene hinnimmt so, wie es ihm geboten wird. Erst nachdem er es zu dem seinen hat werden lassen, weiß er recht, was er bedurfte, was ihm gefehlt hat, und er erkennt nun, daß ihm das ganz und völlig zu Theil geworden ist. Aber auch jetzt ist und bleibt, was er empfangen hat, mehr und größer als er erkennt, weil sein Vermögen, es zu erkennen, noch gebunden ist durch die Schwachheit menschlicher Natur. Der Glaube jedoch, mit dem er es ergriffen hat und festhält, ist dennoch beides, die rechte Willensrichtung, indem er das sein will, wozu ihn Gott durch seinen Geist umgeschaffen hat, und die volle Gewißheit, daß er es sei. Das Erstere ist seine Freiheit, in der er nun steht, das Andere ist seine Seligkeit, die er besitzt. Beides zusammen macht ihn zu dem neuen Menschen, der er ist nach der Seite der Selbstbestimmbarkeit wie nach der Seite der Selbstbewußtheit. Er ist frei, weil er den Willen Gottes, den ewigen, dessen Inhalt der in Christo Jesu heilige und selige Mensch ist, seinen eigenen Willen hat werden lassen. Seine Willensrichtung gründet nun im Willen Gottes, hat also ewigen Grund, während das sündige Wollen das schlecht Zeitliche ist. Und hinwider ist er selig, weil er sich dessen bewußt ist, Gott für sich zu haben durch Christum und somit das Leben zu besitzen, das aus Gott ist. Der Glaube als Gehorsam ist Freiheit, der Glaube als Gewißheit ist Seligkeit. Nachdem die Vergewisserung des Gutes, das ihm in Christo angeboten war, seiner Selbstbestimmung es im Glauben anzunehmen, vorangegangen ist, folgt nun dieser seiner Selbstbestimmung die Gewißheit, es empfangen zu haben. So ist die Freiheit zuerst, aber in und mit ihr die Seligkeit, das ist der Stand des wiedergeborenen Menschen.

Wo dieser vorhanden ist, da setzt die theologische Ethik

ein als Beschreibung der Bewährung, nicht blos Bewahrung, und Bethätigung dieses Standes. Der Mensch, mit dem es so geworden, ist nun, was er sein sollte. Von dem an ist sein Verhalten dies, daß er sich als den, der er geworden ist, bewährt und beweist. Aber diese seine Selbstbewährung und Selbstbethätigung geschieht in Kraft desselben Geistes Gottes, durch den er geworden ist, was er ist. Das Gesetz seines Ursprungs ist auch das Gesetz seines Fortbestandes. Alle seine Selbstbethätigung ist Fortsetzung desjenigen Verhaltens, durch welches er das geworden ist, was er ist. Sie ist fortgesetzte Bethätigung seines Willens, es zu sein, und in diesem Willen steht er durch Kraft und Wirkung des Geistes Gottes, durch welchen das Wort von Christo an ihn gelangt ist und ihn zu seiner Selbstbestimmung gebracht hat. Die Schwankungen im Christenstande kommen davon, daß wir immer wieder dem entfallen, was wir durch Gottes Gnade sind. Daher ist immer wieder Buße nöthig, d. h. es ist fort und fort dem Christen nöthig, auf dem Wege, auf dem er zur Freiheit in Gott gelangt ist, sie wieder zu gewinnen. Wir können dies dadurch, daß wir diesen Weg eingeschlagen haben und auf ihm stehen; nur wenn wir ihn verlassen, können wir es nicht mehr. Aber von solchen Schwankungen haben wir jetzt nicht zu handeln. Für sie gilt immer dasselbe und eine, die sich immer wiederholende Buße. Was wir zu beschreiben haben ist die Bethätigung des Christenstandes als solchen, ob auch das Bild, welches auf diese Weise zu Wege kommt, in keinem einzigen Christenleben sein vollentsprechendes Gegenbild hat. Denn etwas gilt in der That von dem Inhalt der Ethik in diesem Sinn, wie von dem Inhalt der Dogmatik, daß er Sache des Glaubens ist.

Sonach besteht das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens darin, daß der Christ sich als den bewährt und bethätigt, der er ist. Der Christ erzeigt sich als den Freien und Seligen, der er ist, nicht soll er auf dem Wege sittlichen Verhaltens etwas werden, was er noch nicht ist, und er erzeigt

sich als den in Christo freien und seligen in Kraft desselben Geistes Gottes und Jesu Christi, durch den er es geworden ist, als den freien, der er geworden ist, und als den seligen, der er hernach ist.

Hiemit ist die Frage gelöst, ob die theologische oder die ästhetische Lebensauffassung die richtige sei, und die Frage, was der Mensch sein soll, und wie er das wird, was er sein soll, sind beide hier in einem beantwortet. Der Christ ist, was er sein soll, und damit, daß er frei ist, ist er auch selig, und damit, daß er sich als den freien bethätigt, steigert er seine Seligkeit.

Nachdem wir so das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens benannt haben, wie sich dasselbe von allem außer Christo möglichen und vorhandenen Verhalten unterscheidet, haben wir nun die Selbstbewährung des Christen in diesem seinem Christenstand zunächst zu beschreiben, wie sie eine innerliche ist. Das Nächste wird also sein, daß wir die christlich sittliche Gesinnung beschreiben. Ehe wir aber dazu übergehen, liegt uns ob, das Zeugniß der Schrift und der Kirche darüber zu erholen, ob wir das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens auch richtig ausgesagt haben.

Das Eigenthümliche des christlichen Verhaltens besteht darin, daß der Christ sich als das bethätigt, was er ist, um es immer mehr zu werden. Das Zeugniß dafür ist eigentlich nur aus dem neuen Testament zu erholen, aber auch aus dem alten, da auch dort Glaube das Gotte wohlgefällige Verhalten ist. Wenn wir es richtig benannt haben, so ist es die wesentliche Verwirklichung dessen, wozu Gott den Menschen geschaffen hat. Nun sagt die Schrift von dem Erstgeschaffenen nicht so, daß von ihm gefordert gewesen wäre, etwas zu thun, das über dasjenige hinausging, worein er geschaffen worden. Er sollte die Umgebung pflegen, in die er gesetzt war, und sich dessen enthalten, was ihm den Tod zu bringen geeignet war. Er sollte beweisen, daß er sich so wollte, wie Gott ihn geschaffen. Auch dem sündig

gewordenen Menschen ist dann nicht eine Aufgabe gestellt, durch deren Erfüllung er sich seiner Sünden Vergebung erwerben soll, und durch keine derartige Leistung hat er sich die Vergebung seiner Sünden erworben, weder durch eine Büßung, der er sich unterzog, noch durch ein Werk, das er that. Gottes Selbstoffenbarung hat ihn seiner Sünde überführt und ihm die Strafe derselben angekündigt, aber nicht ohne daß er eine an die Bestimmung des Weibes sich anschließende Verheißung vernahm, welche ihm die Wiedergutmachung dessen, was er übel gemacht hatte, in Aussicht stellte. Wenn es nun heißt, er nannte das Weib חַוָּה, Lebensursacherin, so hat er mit dieser Namengebung bewiesen, daß er sich jene Verheißung hat gesagt sein lassen; sie ist die Bethätigung des Glaubens, mit dem er sie aufnahm. Von ihrer Verwirklichung, die ihm Gott in Aussicht gestellt hat, verspricht er sich das durch seine Sünde verwirkte Leben. Er thut also nichts anderes, als daß er das Heil, welches ihm im Worte der Verheißung dargeboten ist, sich gegeben sein läßt, und wenn er mit der That bewies, daß er es sich im Glauben hat zu eigen werden lassen, so war das des sündig gewordenen Menschen gottgefälliges Verhalten.

Als dann das von Adam stammende Geschlecht zum Gerichte reifte, hat Noah eine Offenbarung empfangen, welche ihm dasselbe ankündigte und ihn thun hieß, was ihn und die Seinen durch dieses Gericht hindurch rette, damit das mit ihm fortbestehende Geschlecht mit ihm neu anhebe. Sein Rechtverhalten ist der Glaube an das Wort dieser göttlichen Offenbarung und die Bethätigung desselben. Nicht um seiner Rechtbeschaffenheit willen geht er des Gerichtes ledig, wird er wunderbar erhalten, sondern darum geht er desselben ledig, daß er dem Wort der Gnade, das an ihn kommt, Glauben schenkt und darnach thut.

So ist auch der mit Abrahams Berufung gesetzte Anfang eines eigenen Gemeinwesens des Heils nicht der Art, daß Abraham zur Belohnung einer Leistung oder in Erfüllung eines

Begehrens von seiner Seite der Ahnherr des Volkes Gottes wurde, sondern damit ist derselbe gegeben, daß Gottes verheißendes Wort an ihn erging, und er es gläubig aufnahm und dieses mit Verlassung des Orts und mit Wanderung an den Ort, wo er augenscheinlich keine Zukunft hatte, bethätigte. Den im Verheißungswort an ihn kommenden Willen Gottes seinen Willen werden zu lassen und das mit der That zu beweisen, das ist sein Rechtverhalten. Er wollte das sein, wozu ihn Gott berief.

Auf die Verheißung Abrahams ist das Gesetz gefolgt. Sein Geschlecht empfing durch Offenbarung ein Gesetz, welches die Ordnung des Gemeinlebens eines Volkes Gottes sein sollte; aber erst nachdem sie durch gläubige Aufnahme göttlicher Verheißung das Volk Gottes geworden waren, empfing es das Gesetz seines forthinigen Gemeinlebens. Nicht durch eigenes Thun ist die Nachkommenschaft Abrahams von selbst dazu erwachsen, das Volk zu sein, welches Jehovah sein Volk könne sein lassen, und nicht durch eigenen Entschluß noch durch eigene That, welche dieses Entschlusses Ausführung war, ist sie aus der Dienstbarkeit Aegyptens frei gekommen, um hinfort das Volk Gottes zu sein, sondern ihre Herstellung zum Volke Gottes und ihre Erlösung aus der Dienstbarkeit Aegyptens hat angehoben mit der wunderbaren Berufung, die an Mose erging. Sie hatte nur im Glauben an die Verheißung, daß Gott das thun werde, was er verhieß, dem nachzukommen, was ihr zum Behuf der Verwirklichung dieser Verheißung verordnet wurde, sei es wenn sie die Passahmahlzeit anstellte, oder wenn sie den Weg betrat, den ihr Gott durch das Meer hindurch gebahnt hatte. Als nun Israel dem Gesetz unterstand, war doch die rechte Erfüllung desselben nur die, daß damit der Glaube an Gott bewährt und bewiesen wurde, der Israel zu seinem Volke gemacht hatte, der Glaube an ihn und damit an die Bestimmung, die er ihm gegeben hatte. „Er hat uns gemacht, nicht wir, daß wir sein Volk seien und die Heerde seiner Weide“, dieses Wort des

100 Ps. ist der Grundton, und wenn im 19. Psalm der Israelite seine Freude am Gesetz Gottes ausspricht, so meint er damit nicht das fordernde Gesetz geschieden und unterschieden von der Verheißung. Das Gesetz ist ihm ein Bestandtheil der heilsgeschichtlichen Offenbarung, deren er sich freut, und so als die auf Verheißung beruhende Ordnung des Gemeinlebens Israels ist ihm das Gesetz so werth und theuer. Durch die Beobachtung desselben bewies der Einzelne, daß er dem ohne eigenes Zuthun zum Volke Gottes gewordenen Volke mit Freuden angehörte und diese seine Zugehörigkeit zu demselben bethätigte. Sein Gotte gefälliges Verhalten besteht also darin, daß er sich so hält, wie ihm damit gesetzt war, daß er durch Gottes Gnade diesem von Gott begnadigten Volke angehört.

Ist Jesus der Herr selbst Vorbild, so ist auch sein Thun die rechte Lehre, was Gotte wohlgefälliges Verhalten sei. Dann wird sein Thun, welches die Verwirklichung des Heiles war, selber dem gleichen, was wir als das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens, des Verhaltens derer, die ihm angehören, bezeichnet haben. Das Thun der Heilsverwirklichung hat nicht darin bestanden, daß ein Mensch von sich aus wurde, was der Menschheit zu gute kam, sondern darin, daß der Menschgewordene, dessen Thun also mit seiner Menschwerdung anfing, alles das durchlebte bis in den Tod, was mit seiner Menschwerdung und ihrer näheren Bestimmtheit gegeben war. Als den Sohn Gottes, der er mit seiner Menschwerdung geworden war, hat er sich bewährt bis in den Tod. Und so berichtet auch die apostolische Geschichte nichts von Bestrebungen um einen sei es durch sonderliche Büßungen, oder sonderliche Leistungen zu erlangenden Stand der Heiligkeit. Alles, was sie berichtet, ist nur Erfüllung des allgemeinen oder besondern Christenberufes, in den ein Jünger Jesu gestellt ist. Wenn Paulus mehr gearbeitet hat als die andern alle, so hat er damit nur den sonderlichen Beruf erfüllt, daß ihm die Völkerwelt zum Gebiet übergeben war. Er ließ sich von dem Sünderheiland überwinden,

hinfort nicht mehr ein Verfolger, sondern Zeuge des Namens Jesu zu sein. Jesus verlangt in der Bergpredigt von denen, zu welchen er spricht, eine Gerechtigkeit, die es mehr und besser sei, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, aber er verlangt sie von denen, zu welchen er spricht, und er spricht zu denen, welche an ihn glaubten. Als Bethätigung ihres Glaubens fordert er sie. Sie haben nicht ihn sich erkoren, daß er ihnen der Heiland sei, er hat sie sich erkoren, daß sie seine Jünger seien. Da gilt dann, was er mit dem Bilde von dem Weinstock sagt, als das eine, was von ihnen zu fordern ist, daß sie in ihm bleiben. Thun sie das, so werden sie viel Frucht bringen. Paulus verlangt Röm. 6, 3, daß ein Christ in Lebensneuheit wandle. Aber das verlangt er auf Grund dessen, daß ein Christ durch die Taufe in den Tod ist mitbegraben worden, indem Christus begraben worden ist. Die Gemeinschaft mit Christo, in die er durch die Taufe aufgenommen ist, sie ist beides, Gemeinschaft seines Todes, mit dem das Leben unter der Sünde ein Ende haben soll, und Gemeinschaft seiner Auferstehung und des Lebens, zu dem er auferstanden ist. Wer also durch die Taufe ihm einverleibt ist, der ist wie mit seinem Tode so auch mit seiner Auferstehung verwachsen. Als den an seinem Tode und seiner Auferstehung Betheiligten sich zu erweisen, das ist sein Wandel in Lebensneuheit. So spricht Paulus Eph. 2, 5 und 6 davon, daß wir mit auferweckt worden sind, mit in das überweltliche Wesen versetzt worden sind. Was uns da geschehen ist, bezeichnet er auch so, daß wir geschaffen worden seien von Gott zu gutem Werk, von welchem er aber dann sagt, daß es Gott zuvor bereit gestellt habe, damit wir darin wandeln. Wir brauchen nicht erst zu fragen, was zu thun sei, noch zu thun, was uns nicht schon damit gegeben ist, daß wir das sind, wozu uns Gott durch die Machtthat seiner Gnade geschaffen hat. Mit kurzem Wort alles umfassende Lebensregeln eines Christen schreibt Paulus Phil. 3, 16: Worein wir gelangt sind, eben das soll es sein, was unsern Wandel bestimmt,

oder Gal. 5, 25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν: Geist macht uns leben, Geist soll uns auch wandeln machen. Unser Wandel ist nur die Bethätigung des Lebens, in dem wir stehen. So bezeugt die heilige Schrift.

Wir werden ein Zeugniß der Kirchengeschichte haben, wenn sich zeigt, daß die Kirche in dem Maße, als sie sich durch die Schrift und durch die in ihr beurkundete Wahrheit des Christenthums hat bestimmen und leiten lassen, alle diejenigen Richtungen von sich ausschloß, durch welche das christlich sittliche Verhalten ein anderes wurde, als wir es bezeichnet haben. Der Ebionitismus machte die neutestamentliche Offenbarung zu einer neuen Gesetzgebung zu dem Zweck, um das jüdische Wesen bei einem falschen Vorrecht zu erhalten, und der Montanismus schrieb seinen gesetzlichen Forderungen die Geltung einer neuen Offenbarung zu und richtete damit ein neues Vorrecht für diejenigen auf, die ihm Folge leisteten. Ebenso setzte der Gnosticismus den Christenstand aus einem geistlichen um in einen geistig physischen und der Manichäismus in einen leiblich physischen, der dann entweder gesetzliche Kasteiung mit sich brachte und ein darauf beruhendes Vorrecht setzte, oder die sündige Lust freigab und diese für die rechte Freiheit des Christen ausgab. Der Pelagianismus machte das sittliche Vermögen zu einem selbstischen, wodurch Christus überflüssig wurde, und der Prädestinatianismus machte den Gnadenstand zu einem selbstlosen, wodurch die sittliche Anforderung eitel und überflüssig wurde. Dort wurde das Verhältniß des Einzelnen zu Gott lediglich abhängig von seinem Einzelverhalten zu Gott, das sein Verdienst in Anspruch nehme, und hier im Prädestinatianismus war das sittliche Verhalten der Einzelnen vorausbestimmt durch ein sie bevorrechtendes Verhalten Gottes gegen sie. Wir sehen hier überall Richtungen, welche das, was wir als das Wesen des christlich sittlichen Verhaltens bezeichnet haben, verkehrten, und alle diese Richtungen hat die Kirche von sich ausgeschlossen.

Aber in dem Maße als sie nun zwischen ihrem jeweiligen äußeren Bestand und zwischen ihrem immer gleichen, unsichtbaren Wesen zu unterscheiden und ersteren nach letzterem zu beurtheilen aufhörte, wiederholte sich in ihr, wenn auch in anderer Gestalt, aber mit wesentlich gleichartigem ethischen Charakter, dasjenige, was sie vorher von sich ausgeschlossen hatte. Indem sie das Rechtverhalten des Christen in den Gehorsam gegen ihren äußeren Organismus und gegen dessen Gesetz setzte, würdigte sie die Offenbarung herab zu einem dem alttestamentlichen Gesetz gleichartigen Gesetz, eben zu einem Gesetz dieses ihres äußeren Wesens, und indem sie die Tradition, das Erzeugniß ihrer Jeweiligkeit, das Ergebniß ihrer jeweiligen Geschichte, der heiligen Schrift gleichhielt, erhob sie dieses ihr eigenes Erzeugniß zu dem Rang der heilsgeschichtlichen Offenbarung. Da meinte sie mit ihrem Thun einen Gnadenstand zu verwirklichen, zu dessen Besitz der Gehorsam gegen den äußern Organismus genügte. Neben dieser Abschwächung der für alle geltenden ethischen Forderung, durch welche sie die Verbürgung der Seligkeit an ein äußerlich gesetzliches Verhalten knüpfte, sehen wir sie dann die Möglichkeit eines sonderlich verdienstlichen Verhaltens anerkennen, durch welches die hiefür Begabten ein überfließendes Verdienst erwerben. So gab sie dieser zweifachen Entfremdung des Christenthums von seinem eigentlichen Wesen Raum.

Die Reformation hat sie von diesem falschen Weg dahin zurückgeführt, von wo sie ursprünglich ausgegangen war, indem sie einerseits die allein sühnende Gerechtigkeit Christi und die für alle gleiche persönliche Selbstverantwortlichkeit vor Gott geltend machte, und andrerseits sich hiefür und wider alles dem widerstreitende Erzeugniß der jeweiligen Kirche auf die alleinige Maßgabe der heiligen Schrift berief. Man sagt, sie habe die Religion zur Privatsache des Einzelnen gemacht, der vermöge der freien Schriftforschung nur sich selbst Autorität sei. In Wahrheit hat sie die Rechtfertigung des Menschen von Seiten Gottes, deren selige Gewißheit der Glaube ist, von der Recht-

beschaffenheit, dem rechten Verhalten des Gerechtfertigten scharf geschieden, als welche Bethätigung des Glaubens sei, durch den der Mensch dazu gelange, vor Gott gerecht zu sein, so zwar, daß auch der Glaube selbst nicht in seiner Eigenschaft eines Rechtverhaltens dem Menschen dazu gedeihe, vor Gott gerechtfertigt zu werden. Und andrerseits hat sie die Kirche, statt für eine Anstalt zum Seligmachen, für die persönliche Gemeinde der Gläubigen erkannt, deren Angehörige selbst für sich vor Gott verantwortlich sind, aber auch durch den schriftgemäßen Glauben selbstständigen Urtheils fähig sind, was von Gottes wegen Rechtens sei oder nicht. Da fiel nun der Unterschied von praeceptis und consiliis evangelicis, von solchem, das Allen geboten, und von solchem, das nur Gewissen angerathen sei, hinweg. Man kann sich nun nicht das Seligwerden eigenwillig leichter oder schwerer machen, wie es dort der Fall war, wo es so eingerichtet war, daß die einen keinen Ernst zu machen brauchten mit der Buße, und die andern noch etwas mehr oder darüber konnten sein wollen, als gerecht und selig. Wenn bei Gott gerecht zu sein nur der Glaube an die allein sühnende Gerechtigkeit Christi tauglich macht, zu dem wir uns durch den heiligen Geist bestimmen lassen, und zwar mittelst des schriftgemäßen Wortes, und wenn es kein anderes Rechtthun gibt, als dieses Glaubens für alle gleiche und selbe Selbstbethätigung, so ist das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens in der That das, wie wir es beschrieben haben. Und so gehen wir von diesem Punkt aus weiter und betrachten und beschreiben das christlich sittliche Verhalten zunächst als innerliches, als Gesinnung.

Das christlich sittliche Verhalten ist Bethätigung des in Christo vermittelten Verhältnisses des Menschen zu Gott, und dieses durch die Wiedergeburt gesetzte Verhältniß des Menschen zu Gott ist ein Stand der Freiheit, einer in dem ewigen Liebeswillen Gottes, wie er nun in Christo verwirklicht ist, gründenden Willensrichtung, und ist ein Stand der Seligkeit, einer dieser

Willensrichtung und damit des Besitzes eines aus Gott stammenden Lebens gewissen Selbstbewußtheit. Damit daß der Glaube an Jesum im Menschen entstanden ist, ist der Mensch dies beides, frei und selig, geworden, und derselbe Glaube bleibt nun die Voraussetzung dieses seines zweifachen Standes der Freiheit und Seligkeit. Aber nicht ihn, der die Voraussetzung desselben ist, haben wir nun zu beschreiben, sondern das Verhalten, in welchem sich der Christ nun als den freien und seligen erzeigt. Dieses haben wir zunächst zu beschreiben als innerliches, als Gesinnung gegen Gott, so aber, daß wir dabei im Auge haben, wie des Menschen Verhältniß zu Gott ein zweifaches ist, ein unmittelbares zunächst und dann ein mittelbares, nämlich ein Verhältniß zu Gott und zu dem, was Gottes ist, zu der Welt Gottes. Da ist aber dann auch im letztern Fall das zu beschreibende innerliche Verhalten der Gesinnung noch nicht so gestaltet, wie wir das Handeln des Christen werden zu beschreiben haben, welches erst die Bethätigung der jetzt zu beschreibenden Gesinnung sein wird, eine Bethätigung derselben wiederum zuerst im unmittelbaren Verhältniß zu Gott und dann in dem mittelbaren, im Verhältniß zur Welt Gottes, wo es ein durch die Mannigfaltigkeit der Weltbeziehungen des Menschen mannigfaltiges Handeln sein wird. Jetzt haben wir es nur erst mit der Gesinnung zu thun, und deren nähere Bestimmtheiten erwachsen uns zunächst aus der näheren Beschaffenheit des Subjects in seiner Beziehung zu Gott und hernach aus der Beschaffenheit der Welt in ihrer Beziehung zu Gott.

Als der durch die Wiedergeburt frei gewordene erzeigt sich der Christ in seiner Gesinnung. Die Willensrichtung, in die er durch die Wiedergeburt geschaffen ist, wird sein Wollen, und da will er sich dann als den, der er geworden ist, als den in Gott freien und in Gott seligen. Es ist aber der in Christo verwirklichte, für ihn verwirklichte Liebeswille Gottes, in welchem seine Willensrichtung gründet, und so ist seine diese Willensrichtung erzeugende Gesinnung, sein sie erzeugendes Wollen

Liebe zu Gott, der ihn liebt. Die Liebe Gottes wirkt Gegenliebe; so ist das vorderste in der christlichen Gesinnung, daß sie Liebe ist gegen Gott.

So erzeigt sich der Christ kraft seiner Freiheit, kraft der Willensrichtung, in die er geschaffen ist, als den frei gewordenen; und erzeigt er sich zweitens kraft derselben als den seligen. Seine Seligkeit ist Gewißheit dieser seiner Willensrichtung als einer in Gott gründenden und des damit gegebenen Besitzes des Lebens, das aus Gott ist. Die Aeußerung dieser Seligkeit ist Freude, Freude an Gott. Denn damit, daß wir ihn haben, er uns zu eigen sich gegeben hat, haben wir das Gut, dessen Besitz uns selig macht. Er ist der Gute, den wir lieben, nachdem wir gut geworden sind, und er ist das Gut, dessen wir uns freuen, nachdem es unser geworden ist.

Aber geworden sind wir beides, frei und selig, durch Gott. Daher ist unsere Liebe eine demüthige Liebe, die sich dessen bewußt ist, daß sie durch Gott geworden, von ihm geschaffen ist. Wir lieben Gott als den, der durch seine Liebe unsre Gegenliebe geschaffen hat. Ebenso ist unsere Freude eine dankbare, indem wir Gottes als dessen uns freuen, der sich uns gegeben hat. Demüthige Liebe gegen Gott und dankbare Freude an Gott, das sind die ersten unter den näheren Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung, die wir aufsuchen.

Der Christ ist aber das, was er durch die Wiedergeburt geworden ist, innerhalb seiner angeborenen Natur. Er ist es geworden als ein Angehöriger der adamitischen Menschheit, der er dabei bleibt, und vermöge dessen, daß er das, was er als Christ ist, in seiner angeborenen Natur ist, hat er Sünde und untersteht dem Uebel. Nachdem er frei geworden ist, ist die Sünde freilich nicht mehr sein Personwollen; sie ist für ihn das Naturwollen der adamitischen Menschheit, und so, als ein Glied der adamitischen Menschheit, hat er Theil an ihr vermöge seiner überkommenen Natur, während er als Angehöriger Gottes und Christi in der Liebe zu Gott lebt. So ist die Sünde für ihn,

den Christen, gewesene Willensrichtung, ist für ihn, als christliche Persönlichkeit, ein Fremdes. Wir entfallen dem, was wir in Christo Jesu sind, wenn wir sündigen, wenn wir uns, statt von ihm her, durch die Sünde, die in uns ist, bestimmen lassen. Wir treten mit unserm eigensten Wesen hierdurch in Widerspruch. Christus ist uns näher als Adam, und Christ zu sein ist uns näher als Mensch zu sein; denn der Christ ist der zu seiner Vollendung gelangte Mensch. Bleiben wir unserm eigensten Wesen treu, so sind wir wider die Sünde in uns, schließen sie von uns aus, hassen sie vermöge unsrer Liebe zu Gott, und zwar hassen wir sie in ihren beiden Gestalten, als Trägheit zum Guten und Begehr des Bösen. Wir erkennen für Sünde alles Verhalten, das etwas anderes ist, als Bethätigung der Willensgemeinschaft mit dem heiligen Gott. So wird der Sünde gegenüber des Christen Liebe zu Gott Haß wider die Sünde.

Dieser sein Haß wider die Sünde ist aber dann, weil ein Haß des in Gott Freien, kein ohnmächtiger. Durch den Geist des heiligen Gottes sind wir wie der Vergebung unserer Sünden gewiß, so auch kraft dieser Gewißheit, in und mit welcher der Geist des heiligen Gottes die Liebe zu Gott in uns gewirkt hat, einer Gewißheit, welche auch Gewißheit der einstigen Verklärung unserer Natur zur Sündlosigkeit und Heiligkeit ist, vermögend über die Sünde zu herrschen, nachdem wir vordem unter dem Bann der Sünde gewesen sind, ihr zu dienen. Dieses macht uns entschlossen zum Kampf wider die Sünde. Wir glauben an den Sieg des heiligen Geistes wider die Macht des Argen, eine Glaubenszuversicht, welche in dem rechtfertigenden Glauben wurzelt, aber nicht eins ist mit ihm, sondern sich so zu ihm verhält, wie sich die Heiligung verhält zur Rechtfertigung. Als die durch den Glauben an die Gerechtigkeit Jesu Gerechtgewordenen, leben wir der Glaubenszuversicht, daß wir über die Sünde Herr bleiben, weil uns die Vergebung unserer Sünden dessen gewiß gemacht hat, es sei nicht Gottes Wille, uns unter dem Bann der Sünde zu belassen. Nachdem er uns

ihrer Schuld entledigt hat, so wissen wir eben hiedurch, daß er uns nicht will unter der Knechtschaft derselben lassen. Deß haben wir Zuversicht zu Gott, die Zuversicht, daß uns alle Versuchung durch die Sünde nur zur Förderung unserer Heiligung gedeihen wird. Die Selbstheiligung ist die Bethätigung des von solcher Zuversicht auf den Geist des heiligen Gottes beseelten Hasses gegen die Sünde.

Mit dem Uebel ist es anders als mit der Sünde. Das Uebel ist durch die Sünde verschuldetes Verhängniß Gottes. Als ein Angehöriger der adamitischen Menschheit und der auch selbst Sünde thut, ist der Christ, trotz seiner Gewißheit, in Gott frei und selig zu sein, dem Uebel dennoch fort und fort unterworfen, und er schließt es nicht von sich aus als etwas, das nicht sein sollte, weder so, daß er es nur widerwillig, unmuthig klagend über sich ergehen läßt, noch auch so, daß er sich dagegen hart macht und es sich nicht will das Uebel sein lassen, das es doch ist, sondern sich darüber hinweg setzt. Gegenüber dem Leben Gottes, an dem er Theil hat, ist ihm alle Beschaffenheit des Daseins, welche nicht aus der Gemeinschaft des lebendigen Gottes stammt, und welche unsere Natur ungeeignet macht, uns das entsprechende Mittel der Bethätigung unserer Gemeinschaft mit dem heiligen Gott zu sein, durch die Sünde verschuldetes Verhängniß, also Uebel. So ganz und voll erkennt der Christ das Uebel an; er empfindet es als Wirkung des Zornes Gottes wider die sündige Menschheit, der auch er selbst als Glied derselben und als selbst sündig und Sünde thuend untersteht. Er erkennt es hiefür so, daß er sich dem, was ihm widerfährt, mit der Ergebung des eigenen Willens in dasselbe untergibt. Damit beweisen wir unsere Freude an Gott. Es ist das eine Erweisung derselben, indem wir nur durch die Seligkeit, die wir in Christo haben, solche Selbstuntergebung unter das Uebel vermögen. Denn nun ist gegen den Besitz des Lebens aus Gott alles Uebel, das ja nur immer ein schlechtzeitliches ist, verschwindend. Die Freude des Christen,

daß er den Ewigen zu eigen hat, beweist sich in der Willigkeit, mit der er sich dem blos zeitlichen Leid untergibt und es trägt. Dort also Haß gegen die Sünde, hier willige Selbstuntergebung unter das Uebel.

Wie aber jenem Haß gegen die Sünde eine Glaubenszuversicht gegen Gott zur Seite steht, so der Selbstuntergebung unter das Uebel eine Hoffnungsfreudigkeit zu dem Geist des lebendigen Gottes. Das Leid unter dem Uebel, welches nur der Zeitlichkeit angehört, ist eine verschwindende, die Seligkeit unter Gott ist die bleibende Beschaffenheit des Daseins eines Christen, und im Besitz des Geistes des lebendigen Gottes sind wir vermögend, das Uebel so zu überwinden, daß uns der Sieg über dasselbe insoweit gegeben ist, als es nöthig ist, damit uns das Uebel nicht ein Hinderniß zur Erreichung unserer Bestimmung werde, sondern eine Förderung auf dem Wege zur Erfüllung unseres Berufes. So haben wir eine Hoffnungsfreudigkeit zu dem Geist des lebendigen Gottes, daß er sich als solchen in uns beweisen werde gegenüber dem Uebel. Das ist die Hoffnungsfreudigkeit zur Arbeit, welche das Uebel überwindet, wie dort die Glaubenszuversicht zu dem Geist des heiligen Gottes, die uns kampfesgetrost macht wider die Sünde. Aber nur in soweit sind wir berechtigt, von unserer Arbeit eine Ueberwindung des Uebels zu erhoffen, als sie uns nöthig ist, um unsere Bestimmung zu erreichen, unsern Beruf zu erfüllen. So gesellt sich vermöge dessen, daß der Christ das, was er ist, in der angeborenen Natur ist, zu der demüthigen Liebe gegen Gott, zu der dankbaren Freude an Gott der kampfesmuthige Haß gegen die Sünde, die arbeitsmuthige Untergebung unter das Uebel.

Dieses sind nun die näheren Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung alle, die sich uns aus der Beschaffenheit des christlichen Subjects Gott gegenüber ergeben. Wir wenden sie nun an auf unser mittelbares Verhältniß zu Gott, welches ein Verhältniß ist zur Welt Gottes. Wir werden die aufgezählten näheren Bestimmtheiten des christlich sittlichen Verhaltens als

Gesinnung nunmehr zu übertragen haben auf dieses Verhältniß.

Wenn wir vom Verhältniß des Christen zur Welt sprechen, meinen wir sein Verhältniß zur Welt Gottes; es ist ein mittelbares Verhältniß zu dem Gott, dessen die Welt ist. Als solche ist sie Gegenstand seines christlich sittlichen Verhaltens. Welt Gottes aber ist das All vermöge der Schöpfung und vermöge der Erlösung, und wie dem Christen, daß er Christ ist, das Nähere ist im Verhältniß zu dem, was er durch die Schöpfung ist, wie ihm die Erlösung näher ist, als die Schöpfung, so ist ihm die Welt Gottes näher, wie sie Welt Gottes des Erlösers, als wie sie Welt Gottes des Schöpfers ist. Denn sie ist dem Christen wesentlich die in Christo geeinigte und zu einigende Menschheit, ein persönliches Object seines sittlichen Verhaltens. Die Bestimmung des Menschen ist nicht, die Materie zu vergeistigen, sondern der Verwirklichung jenes ewigen Liebeswillens Gottes zu dienen, dessen Inhalt die in Christo heilige und selige Menschheit ist. An ihr also, die da ist oder wird, an ihr in der Bestimmung, die ihr gegeben ist, zu der sie geschaffen worden ist, hat er das Object seines sittlichen Verhaltens. Was sachlicher Art ist, das Außermenschliche der Welt ist nicht an sich ein Gegenstand seines sittlichen Verhaltens, sondern nur in seiner Beziehung zum Menschen, zur Menschheit als das, was er ihm und ihr sein soll. Nur so ist es in jenen ewigen Liebeswillen Gottes eingeschlossen. Es gibt keine Pflichten des Christen gegen das Sachliche, Außermenschliche an sich elbst. Die Welt ist sonach Gegenstand des sittlichen Verhaltens des Christen vor allem als Gemeinde Gottes und dann als bestimmt, dies zu werden. So gemeint theilt die Welt Gottes, um die es sich für uns handelt, mit dem Christen die Beschaffenheit, aus welcher sich uns die Mannigfaltigkeit der nähern Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung ergeben hat.

Wenn er sich nun als ein Angehöriger dieser Welt Gottes zu Gott verhält, wenn er sie den Gegenstand seines sittlichen

Verhaltens sein läßt, so ist eben dasselbe, was uns für seine Gesinnung in unmittelbarem Verhältniß zu Gott maßgebend war, auch maßgebend für dieses sein mittelbares. Da ist also des Christen Liebe zu Gott Liebe gegen die Welt Gottes; denn sie ist Liebe zu ihm als dem Schöpfer und Erlöser seiner Welt. Was sie als seine Welt, die er geschaffen und erlöst hat, was sie als die Welt Gottes ist, das macht sie gut; sie ist gut und darum, daß sie dies ist, ist sie Gegenstand unserer Liebe. Und ebenso wie der Liebe gegen Gott zur Seite tritt, daß wir Gottes uns freuen als unseres Gutes, so wird diese unsere Freude auch eine Freude an der Welt Gottes. Sie ist als Gottes Welt ein Gut und darum Gegenstand unserer Freude. Die Liebe gegen Gott bestimmt sich als eine demüthige, die Freude an Gott als eine dankbare. Das Gleiche gilt hier von der christlichen Gesinnung gegenüber der Welt Gottes. Sie ist uns von Gott dazu gegeben, uns das zu sein, was sie ist. Sie ist gut und also eine Offenbarung seiner Heiligkeit, durch die er heiligende Wirkung auf uns übt, und so wird unsere Demuth gegen Gott eine Demuth gegenüber der Welt Gottes, indem wir anerkennen, was sie uns damit ist, daß sie gut ist, und was wir deshalb durch sie werden. Und zum andern ist sie ein Gut und als solches eine Offenbarung des Lebens, der Lebendigkeit Gottes, durch welche er eine beseligende Wirkung auf uns übt; und so wird unsere Dankbarkeit gegen Gott hier Dankbarkeit gegen die Welt Gottes, indem wir anerkennen, daß sie uns und was für ein Gut sie uns ist, was sie uns ist und was wir durch sie werden.

Aber die Welt Gottes theilt dann mit uns, daß sie Sünde hat, und daß sie dem Uebel untersteht. Ihre Sünde ist mit eingeschlossen in unseren Haß gegen die Sünde, in welchem sich unsere Liebe gegen Gott erzeigt. Sie ist selbst, insoweit sie sich mit der Sünde vereinerleit, Gegenstand unseres Hasses. Sofern sie die sündige ist, schließen wir sie von uns aus, ist sie uns fremd, wir sind wider sie, weil sie wider Gott ist. Doch sie

theilt dann auch das mit uns, daß ihr der Geist des heiligen Gottes einwohnt und innewaltet, und wir glauben an dessen Siegesmacht, daß er mächtiger ist als der Arge, der die Sünde wirkt in der Welt. Daher stellen wir uns dem in ihr waltenden und sein Werk habenden Geiste des heiligen Gottes zu Gebote zum Kampf wider die Sünde in der Welt, die Gottes ist, und soweit sie dies nicht sein will. Wir stellen uns ihm zu Gebote, um ihm zum Siege über die Sünde der Welt und der Welt zu ihrer Heiligung zu verhelfen. Das ist der Welt gegenüber jene kampfesmuthige Glaubenszuversicht gegenüber der Sünde, die sich uns zum Haß wider die Sünde gesellte.

Das Uebel, dem die Welt untersteht, ist verschuldet durch die Sünde, an der wir Theil haben; daher ist uns dasselbe nicht fremd. Wir beschließen uns selbst mit ihr, der dem Uebel unterstehenden, zusammen; wir lassen das Uebel, dem sie untersteht, das unsere sein, nicht blos, daß wir es mitempfinden, oder nur leidentlich an demselben Theil haben, weil wir nicht anders können, sondern wir machen es zu dem unseren, wir tragen es in Gemeinschaft mit der Welt. Statt uns ihm zu entziehen, nehmen wir uns darum an, statt uns dagegen zu verhärten, daß es keinen Eindruck auf uns mache, tragen wir es mit ihr. Unsere willentliche Selbstuntergebung unter das Uebel gestaltet sich also jetzt dazu, daß wir uns dem Uebel, wie es in der Welt ist, wie die Welt ihm untersteht, selbst untergeben.

Aber hinwieder theilt dann die dem Uebel unterstehende Welt Gottes auch das mit uns, daß der Geist des lebendigen Gottes ihr innewohnt und innewaltet. Denn er will sie ihrer zukünftigen Verklärung entgegenführen und wir versehen uns hoffnungsreich dessen zu ihm, daß er das Uebel in der Welt übermag und immer so weit überwindet, als nöthig ist, damit sie das wird, was sie zu werden bestimmt ist. Diese Hoffnungsfreudigkeit macht uns muthig in dem Dienste des Geistes des lebendigen Gottes, zur Ueberwindung des Uebels zu helfen, so-

weit eine solche je und je um der Bestimmung der Welt willen gegeben ist. Denn wie die Sünde bleibt in der Welt, bis daß die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens sich vollende, so bleibt das Uebel in ihr. Wir bekämpfen die Sünde in ihr, damit das Werk der Heiligung vor sich gehe, und eben nur in demselben Maße gilt es je und je das Uebel zu überwältigen, daß es keine Hinderung für die Welt sei, ihre Bestimmung zu erfüllen.

Alle Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung also, die wir aufgezählt haben, wo es sich um die Bethätigung unseres Verhältnisses zu Gott in seiner Unmittelbarkeit handelte, wiederholen sich hier, wo es sich um das mittelbare Verhältniß des Christen zu Gott handelt, um das Verhältniß zur Welt. Die Welt ist uns Gegenstand sittlichen Verhaltens als ein einheitliches Ganzes, was sie einerseits ist durch die Schöpfung, andrerseits durch die Erlösung. Der einzelne Mensch und vollends das einzelne Ding ist immer Gegenstand unseres sittlichen Verhaltens nur in seiner Zugehörigkeit zu jenem einheitlichen Ganzen, welches die Welt in Christo ist. Der einzelne Mensch hört in dem Maße auf, uns Gegenstand demüthiger Liebe und dankbarer Freude zu sein als er sich in dieser von Gott einheitlichen Welt vereinzelt. Denn damit wird er Gottes Feind und Gegenstand seines Zornes und Ursacher des Uebels. In dieser Eigenschaft ist er uns Gegenstand unseres Hasses gegen die Sünde und wird zu einem Uebel, das wir der Welt Gottes müssen tragen helfen, um es unschädlich zu machen und es zum Besten ihrer Bestimmung und der Erreichung derselben zu überwinden. In dem Maße als der einzelne Mensch sich so vereinzelt und statt ein Glied der Welt Gottes zu sein, in den Dienst des Argen sich begibt, welcher der Feind des Werkes Gottes ist, in dem Maße hört er auf, in unserem Glauben an die Heiligung, in unserer Hoffnung auf die Verklärung der Welt eingeschlossen zu sein. Er schließt sich eben selbst davon aus. Aber es ist wohl zu unterscheiden, ob einer dem Heil

noch ferne steht, oder sich feindlich gegen dasselbe gestellt hat. Im ersteren Fall erstreckt sich unsere Liebe zur Welt Gottes über ihn um deswillen, was er noch durch Gottes Gnade werden kann. Im andern Fall erstreckt sie sich über ihn in dem Maße nicht mehr, als er das nicht sein will, was er durch Gottes Gnade werden könnte, oder das nicht mehr sein will, was er durch Gottes Gnade schon geworden war. Aber so lange ein Mensch lebt, gilt er uns für einen, den Gott noch nicht aufgegeben hat, den also auch wir nicht aufgeben dürfen, wenn auch die Möglichkeit verschwinden kann, auf ihn zu wirken. So stehen wir zu dem einzelnen Menschen, der es sein will außer der einheitlichen Welt Gottes und sich von ihr vereinzelt.

Was nun das Außermenschliche betrifft, so ist es Gegenstand unserer Liebe und unserer Freude nur in seiner Zugehörigkeit zu der Menschheit, welche Gegenstand der Liebe Gottes ist. Unsre Liebe zur Welt kann und darf keine andere sein, als die sich in die Liebe Gottes zu ihr einschließt. Sie ist also nicht Gegenstand unsrer Liebe und Freude als das, was sie wird, wo sie der Sünde dienstbar wird, und es ist das Einzelne nicht Gegenstand unserer Liebe und Freude als Einzelnes, sondern nur je nach der Stelle, die es im einheitlichen Weltganzen einnimmt, und ist es nicht als blose Sache, sondern immer nur in seiner Bedeutung für den Menschen und die Menschheit und ihre Bestimmung. Wenn etwas einzelnes Außermenschliches Gegenstand unserer Liebe und Freude wäre ohne Rücksicht auf seine Bedeutung für den Menschen, für die Menschheit, für ihre Bestimmung, so wäre das etwas des Menschen Unwürdiges, eine blose Lust und als solche untermenschlich. Wenn etwas Einzelnes Gegenstand der Liebe und Freude des Menschen ist in seiner Einzelheit ohne Rücksicht auf die Stelle, die es im Ganzen der Welt Gottes einnimmt, so ist das eine willkürliche Liebhaberei und Mißbrauch der Macht, die dem Menschen über das Außermenschliche gegeben ist, und wenn Außermenschliches Gegenstand der Liebe und Freude eines Menschen ist ohne Rück-

sicht auf die sittliche Verbindung, in der er es vorfindet, so ist das eine Mißachtung Gottes, dem das, was der Mensch seine Liebe und Freude sein läßt, durch die Sünde entwendet ist.

Es fragt sich nun, ob wir die christlich sittliche Gesinnung in der Mannigfaltigkeit ihrer nähern Bestimmtheiten richtig, vollständig und in der rechten Folge beschrieben haben. Richtig, so daß die von uns beschriebene Gesinnung dem Verhältnisse des Christen und Menschen zu Gott entspricht, vollständig, so daß in diesem Verhältniß des Christen und Menschen zu Gott nichts sich findet, dem nicht ein Zug des von uns gezeichneten Bildes der christlich sittlichen Gesinnung entspricht, und in rechter Folge, so daß immer der folgende Zug in dem von uns gezeichneten Bilde den vorhergehenden und die vorhergehenden zur Voraussetzung hat und nur unter dieser Voraussetzung richtig ist. Es kommt uns sehr wesentlich darauf an, ob in dieser letztgenannten Beziehung unsere Zeichnung richtig gediehen ist. Aber die Liebe zur Welt Gottes und die Freude an ihr kann nicht der Liebe zu Gott und der Freude an ihm vorangehen. Es ist nicht so, daß der Mensch über dem Geschöpf des Schöpfers vergessen dürfte. Damit ehrt er nicht den, der es geschaffen hat, sondern entehrt ihn. Ein Haß gegen die Sünde, dem nicht die Liebe gegen Gott vorangeht, wäre ein falsches und verwerfliches sittlichen Verhalten. Damit würde der, bei dem solcher Haß sich findet, sich als einen nicht Begnadigten darstellen. Eine Freude an der Welt und an der Welt Gottes, der nicht Liebe zu ihm und zu ihr voranginge, wäre nichts als ein eudämonistisches Genießen. Hinwieder eine arbeitsfrohe Hoffnungszuversicht dem Uebel gegenüber, der nicht die Selbstuntergebung unter das Uebel voranginge, wäre ebenso falsch, als eine Liebe ohne Demuth. Sie wäre die Anmaßung dessen, der sich selbst über das Uebel hinausgekommen meint, so daß er es nicht zu tragen hat, sondern nur zu überwinden braucht, wie eine Liebe ohne Demuth verkennen würde, daß sie das, was sie empfangen hat, unverdienter Weise empfangen hat. Oder wiederum

ginge nicht Haß gegen die Sünde jener arbeitsfrohen Hoffnungszuversicht voran, so würde ein Mensch damit den Grund, aus welchem das Uebel stammt, verleugnen, sein Streben würde nur ein Streben nach Besserung des Geschickes sein, worüber das Streben nach der Heiligung dahinten bliebe. Und so dürfte sich also unsere Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens, insofern es sich um die richtige Aufeinanderfolge der aufgezählten nähern Bestimmtheiten handelt, richtig erfunden haben. Hinsichtlich ihrer Vollständigkeit und Angemessenheit beziehen wir uns rückwärts auf unsere Darlegung des in Christo Jesu vermittelten Verhältnisses des Menschen zu Gott. Dem wird sie entsprechen. Aber wir sehen doch nun erst noch darnach uns um, ob dieser unserer Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung die heilige Schrift und die Geschichte der Kirche Zeugniß gibt.

Ist unsere Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung schriftgemäß, so wird der Bericht, den die heilige Schrift über die Sünde des Anfangs gibt, eine Darstellung der Verkehrung des Verhaltens sein, welches nach unserer Beschreibung das rechte wäre. Das Weib hat durch ein einzelnes außermenschliches Verhalten sich zu einem Begehren verführen lassen, wodurch die Liebe zu Gott zurücktrat. Es war das Begehren nach einem Dasein in der Welt, welches unverträglich war mit der Liebe zu Gott. Während sie in demüthiger Liebe zu dem, der sie geschaffen hatte, und zu dem, für welchen sie geschaffen war, sich dankbar dessen gefreut haben würde, worein sie geschaffen war, hat sie einem Begehren Raum gegeben nach solchem, was durch das heilige Wort und Gebot Gottes von der einheitlichen Welt, die dem Menschen zum Herrschaftsgebiet angewiesen war, ausgeschlossen war, und hat sich hiedurch auf Gefahr des Todes, den Gott angedroht hatte, mit dem ihr geltenden Willen Gottes in Widerspruch gesetzt. Der Mann aber hat sich durch den Vorgang des Weibes bestimmen lassen, statt seine Liebe zu Gott damit zu beweisen, daß er des Weibes mit dem Verbote Gottes

widerstreitende Zumuthung abwehrte; die Liebe zu Gott trat bei ihm zurück hinter die Liebe des Weibes.

Sehen wir dann wieder auf das erste Rechtverhalten des Menschen, das die Schrift berichtet. Wir finden es in jener Namengebung des Mannes, daß er das Weib חַוָּה nannte und damit als diejenige anerkannte und ehrte, an welche die Verheißung des Lebens geknüpft war. In dieser Namengebung beweist der Mann, daß er, anstatt Unmuth über das Weib, durch das er in solches Elend gekommen war, seine Grundstimmung sein zu lassen, vielmehr und vor allem das Leben, welches Gott verheißen und an das Weib geknüpft hatte, Gegenstand seiner dankbaren Freude sein ließ, einer Freude in Dankbarkeit, die nicht blos Dankbarkeit gegen Gott, sondern insofern auch gegen das Weib war, als an sie nun eben die Verheißung des Lebens geknüpft war, und er von dem, was Gott an ihr thun wird, das Leben zu erhoffen hatte. Dahinter trat das Leid um das Uebel, welches ihn betraf, zurück. So stammt jene Namengebung aus einer Gemüthsstimmung, die nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht das Uebel, dem er anheimgefallen war, das Uebel der mühseligen Arbeit und der Sterblichkeit, als durch eigene Sünde selbst verschuldet erkannt und Gott um seiner Verheißung willen Gegenstand seiner Liebe hätte sein lassen. Dieses überwog nun die Empfindung seines Uebels, so daß er um dieser Verheißung willen auch das Weib lieb hat und diese Liebe durch die Ehre, die er dem Weibe gibt, beweist.

Aehnlich verhält sichs mit jenem Rechtverhalten des Weibes, welches die Schrift darin ausdrückt, daß sie nach der Geburt ihres ersten Sohnes gesprochen habe: Ich habe einen Menschen, einen Mann gewonnen mit Gottes Beistand. Sie sah hierin den Anfang dessen, was ihr verheißen war; so nahm sie es auf, und so wurde es ihr Gegenstand einer Freude, über welche sie das Leid des Geburtsschmerzes vergaß, wiederum eine Gemüthsstimmung, die nicht möglich wäre ohne jene Voraussetzung, wie die der Namengebung des Mannes gewesen ist.

Wir gehen von dem ersten Rechtverhalten der Erstgeschaffenen auf das über, mit welchem die Geschichte eines eigenen Gemeinwesens des Heils begann, von Adam auf Abraham. Als Abraham auf Gottes verheißungsvolles Gebot hin seines Vaters Haus verließ und in die Fremde zog, bewies er, daß ihm der, welcher ihm solche Verheißung gegeben, mehr Gegenstand seiner Liebe war, als seines Vaters Haus, als alles, was ihm natürlicher Weise zugehörte. Diese Liebe Gottes war aber auch Liebe der Welt Gottes; nicht was ihm die Welt natürlicher Weise war, ließ er für sein Verhalten bestimmend sein, sonst wäre er da geblieben, wo ihm seine natürliche Umgebung eine natürliche Hoffnung der Zukunft gab, sondern daß durch ihn und sein Geschlecht alle Geschlechter des Erdbodens sollten gesegnet werden, das war es, was ihn in seinem Verhalten bestimmte, so daß er dem Geheiße Gottes Folge leistete. Das heißt also, die Welt war ihm Gegenstand der Liebe und Freude nicht wie sie an sich war, sondern wie Gott sie wollte, und wozu Gott sie machen wollte. So that er auch, wenn er hernach Ismael von sich abschied, weil Isaak allein es war, in dessen Geschlecht sich die Verheißung forterben und zu ihrer Verwirklichung kommen sollte, und vollends, wenn er Isaak auf Gottes Geheiß zu opfern bereit war, ihn, der sein einziger Sohn in diesem Sinne war, sofern das Geschlecht der Verheißung, das Geschlecht des heilsgeschichtlichen Berufs durch ihn und aus ihm allein erwachsen sollte. Er hat hier den Gott, der ihm die Verheißung gegeben, und hat die Welt Gottes, wie sie durch die Verwirklichung dieser Verheißung werden sollte, lieber als seinen leiblichen Sohn in dieser seiner Eigenschaft, sofern er eben sein leiblicher Sohn war. Als das, was derselbe natürlicher Weise war, stand er bereit, ihn in den Tod zu geben, wenn dies die Bedingung war für die Erfüllung der an ihn geknüpften Verheißung. Es ist dies eine Liebe Gottes, die es mit der Sünde ernst genug nimmt, um zu verstehen, daß dies Opfer gefordert sein konnte, damit die Welt des Segens theilhaft würde, und es ist

dies eine Liebe Gottes, die andrerseits hoffnungsfreudig genug war dem Uebel gegenüber, um es mit diesem Sohn, an den die Verheißung geknüpft war, selbst auf den Tod zu wagen. Abraham konnte dies nicht, wenn er nicht dessen gewiß war, daß selbst der Tod nicht im Stande ist, die Erfüllung der göttlichen Verheißung zu vereiteln, wenn Gott denselben zur Bedingung macht für die Verwirklichung seiner Verheißung. So zeigt uns das Bild Abrahams ganz das Bild christlich sittlicher Gesinnung, wie wir es gezeichnet haben.

Das Gesetz, welches dann dem Geschlecht Abrahams zur Ordnung seines Gemeinlebens gegeben wurde, sagt von einem Verhalten gegen Gott, das Bethätigung einer Gesinnung ist, wie sie die heidnische Welt Gott gegenüber nicht kennt. Wieder und wieder heißt es: Ihr sollt Gott, ihr sollt Jehovah lieb haben. Dieses wechselt an Stellen wie Deut. 10, 12; 11, 1 als gleichbedeutend mit dem andern, daß Israel Jehovah diene, seine Wege wandle, seine Gebote halte. Dieses entspricht ja auch dem Anfang der 10 Gebote vom Sinai, welcher Israel darauf hin dem, was ihm geboten wird, gehorchen heißt, daß der, welcher ihm gebietet, der Gott ist, welcher es aus Egypten erlöst hat. Dieses soll ihm Ursache demüthiger Liebe gegen Gott sein, von dem es erlöst worden ist. So unterscheidet sich die israelitische Gottesfurcht von der heidnischen, daß dem Israeliten Jehovah Gegenstand solcher Liebe ist und solcher Freude an seinem Gott: Ich will dich lieben Ps. 18 und Ps. 33: Freut euch ob Jehovah, ihr Gerechten, während der Heide nur Scheu trug vor dem Gewaltigen oder auch sich der wilden Lust hingab, die seine Gottheit in ihm entzündete.

So ist auch des Heiden Liebe zu seinem Volk eine andere, als die eines Mose zu Israel. Mose liebt sein Volk so, daß er Ex. 32, 32, Num. 14, 11 lieber selbst sterben will, als nach der Verwerfung dieses seines Volkes Ahnherr eines Volkes Gottes werden. Aber es ist ihm, wie er dabei sagt, um die Ehre des Gottes zu thun, der Israel aus Egypten geführt hat. Um

deswillen, damit Jehovah seine Ehre erzeige, bittet er um Gnade für sein Volk. So ist es auch mit der Freude, die er an seinem Volke hat. Das, wessen er sich freut, ist nicht irgendwelche natürliche Beschaffenheit seines Volkes, sondern er freut sich Deut. 33, 29 seines Volkes, weil es das Volk ist, dem Jehovah zum Heil verhilft. Wie er sich abgesehen hievon zu ihm stellt, das sieht man in seinem Abschiedsliede, das er als ein Vermächtniß für künftige Zeiten hinterließ Deut. 32. Da straft er seines Volkes Sünde und Thorheit.

Im Gesetz heißt es immer und immer: Ihr sollt euch heiligen, sollt heilig sein, denn ich Jehovah bin heilig, und das Gesetz erinnert daran, daß auch dasjenige, was nicht selbst Sünde, aber Folge der Sünde ist, das damit behaftete Volk in den Augen Gottes unwerth macht. Es ist gesetzlich unrein auch durch solches, was durch die Sünde überhaupt und nur als ein Uebel dem Volke anhaftet, und ist Reinigung auch von allem dem befohlen.

Neben die Liebe Jehovahs, welche mit der Selbstheiligung und Selbstreinigung bewiesen sein will, stellt sich die Liebe zum Nächsten. So unfraglich ist das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst, daß es Lev. 19, 17—18 mitten unter allerlei Einzelgebote zwischenein tritt. Und zwar wird dem Israeliten ausdrücklich gesagt, daß dies Gebot nicht etwa nur für das Verhalten gegen den Israeliten gilt, sondern auch für das gegen den Fremden, mit dem er in seinem Lande in Verkehr kommt, und nicht blos den soll er lieben, der ihm wohl will und wohl thut, sondern jenem Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst, geht vorher: Du sollst dich nicht rächen, sollst nicht nachtragen den Angehörigen deines Volkes!

Ebenso unfraglich aber wie diese Liebe des Nächsten erscheint auch, daß der, welcher Jehovah haßt, Gegenstand des Hasses ist und sein soll. Der Psalmist bezeugt vor Gott Ps. 139, 21 u. 22, daß er die haßt, welche Gott hassen und

wider Gott sind. Allerdings finden wir solche Gebote wie Deut. 25, 17, daß Israel Amalek das gedenken soll, was er an ihm gethan, als es aus Egypten kam, und wir finden solches Gebet wider Babel wie Ps. 137, 8. Aber beides beruht auf der Feindschaft des Völkerthums gegen Israel, welche eine Feindschaft wider dasselbe als Volk Gottes war. Es ist nicht eine Aufhebung solcher alttestamentlicher Gesinnung, wenn wir den Herrn Mth. 5, 43 sagen hören, daß der an ihn Gläubige seine Feinde zu lieben, zu segnen habe, sondern damit tritt der Herr nur dem Mißbrauch jenes alttestamentlichen Wortes entgegen, daß man, was unter jener Voraussetzung gemeint war, anwendete auf das Verhalten des Einzelnen gegen den Einzelnen. Neben jener feindlichen Stellung gegen ein gottfeindliches Völkerthum finden wir auch in der alttestamentlichen Schrift den Ausdruck der Glaubenszuversicht, daß auch das Völkerthum dem wird gehorsam werden, was von Gottes wegen Rechtens ist, wie Mich. 4, 1.

Diese Glaubenszuversicht ist es, in welcher sich das gläubige Israel dem Leiden, das sein geschichtlicher Beruf mit sich bringt, willig untergibt, wie wir das Jes. 41, 8 ausgedrückt finden. Es ist aber eine Glaubenszuversicht in Hoffnungsfreudigkeit. Das gläubige Israel ist der Hoffnungszuversicht, daß sich Jehovah nicht blos an ihm Angesichts der Völkerwelt, sondern auch an der Völkerwelt selbst zu ihrem Heile verherrlichen werde. Wohl ist es Zion, wo alles Leid verschwinden und die Fülle göttlicher Freuden zugetheilt werden soll, aber dem ganzen Völkerthum ist das zugedacht, wie Jes. 25, 6.

Wir schreiten fort zum neuen Testament, und richten unsern Blick auf den Herrn selbst. Wenn Jesus am Ende seines Lebens im Fleisch sagt, wie Joh. 17, 4: Ich habe dich verherrlicht, so zeigt sich, daß seine Menschwerdung als eine That seiner Liebe zu dem, der ihn gesandt hat, aufgefaßt sein will. Aber er sagt auch: Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, wie Joh. 10, 10. Es ist also seine Menschwerdung wie

eine That der Liebe gegen Gott, so eine That der Liebe gegen die Welt Gottes gewesen. So sehr geht seine Liebe zu der Welt Gottes, zu der Welt, sofern sie Gottes werden soll, seinem Haß gegen die Sünde voran, die in der Welt ist, und mit der sie behaftet ist. Und wie nun der Sohn den Vater lieb hat, so ist diese Liebe des Menschgewordenen eine Liebe in Demuth gegen Gott, den Vater. Er bezeichnet sein Thun wie Joh. 5, 19 als ein solches, welches darauf beruht, daß er sich von dem Vater zeigen läßt, was er thun soll. Dieser Demuth entspricht seine Dankbarkeit gegen Gott. Wir hören ihn Gott dem Vater danken für das, was ihm gelingt. Er dankt ihm für die Macht, welche er ihm gegeben hat, er dankt ihm für die Offenbarung, die er den Menschen hat zu Theil werden lassen, wie Joh. 17, 6, wie Mth. 11, 25. Dem entsprechend verhält es sich mit seiner Liebe gegen die Seinen, wenn er die, welche er erkoren hat und nicht sie ihn, seine Freunde nennt: ihr seid meine Freunde Joh. 15, 14, und er nennt sie seine Brüder Joh. 20, 17. So hat er diejenigen als Freunde und Brüder lieb, die den Willen Gottes thun. Er hat sie lieb als von Gott gegeben, um die er Gotte dankt.

Aber die Welt als ungläubige, die in ihrer Sünde bleibt, schließt er so von sich aus, daß er Joh. 17, 9 sagt: nicht für sie bitte er, sondern für die, die ihm der Vater gegeben hat. Er ruft ein gerichtdräuendes Wehe über die falsche Frömmigkeit Mth. 23, oder über die Stumpfheit gegen sein Wort und Werk Mth. 11, 24. Doch weder daß solche falsche Frömmigkeit, noch daß solche Stumpfheit gegen Gottes Werk und Willen in der Welt ist, macht ihn irre in seiner Glaubenszuversicht, daß er aus diesem Volke, in welchem er solchen Widerstand findet, und daß er aus allen Völkern eine Gemeinde Gottes sammeln werde Joh. 10, 16. Aber damit es hiezu komme, begibt er sich unter das Leid, welches sein Beruf mit sich bringt. Er nimmt es als den ihm verordneten Kelch aus der Hand Gottes, des Vaters, seine Bitterkeit so vorausempfindend, wie

es Hebr. 5, 8 heißt, also nicht blos sich nicht demselben entziehend, sondern auch nicht sich gegen dasselbe verhärtend, daß er es nicht in seiner ganzen Bitterkeit empfinde. Es ist ihm dann, wenn er gebeten hat: „Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber", eine genügende Erfüllung seines Gebetes, daß er, wie es Hebr. 5 heißt, der Scheu und des Grauens ledig geworden ist. So geht er hoffnungsgewiß in Leiden und Tod, daß er sein Leben wird aus dem Tode wiedernehmen, und daß er dann hernach alle ohne Unterschied, ob Juden oder Heiden, zu sich ziehen werde. Joh. 12, 27, Mth. 26, 38 sagt er: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod"; aber diese Erregung seines Gemüths drängt ihn nur zu der Bitte Joh. 12, 28: Vater, verherrliche deinen Namen. Wie er das Leid, welches ihn selbst um seines Berufes willen trifft, auf sich nimmt, so hat er sich auch dem Leid der ihn umgebenden Welt unterzogen, nimmt sich derer, die von Leiden heimgesucht sind, so hülfreich an, wie wir dies Mth. 8, 15—17 finden, so daß hierauf das Wort des Propheten angewendet wird: „Er trägt unsere Krankheit."

Wir fügen daran die Forderung der Gesinnung, die er von denen verlangt, die an ihn glauben. Wir sind da angewiesen auf die Bergpredigt und seine Abschiedsreden. In der Bergpredigt ist der Mittelpunkt dies, daß der Mensch ganz und lauter auf Gott gerichtet sein muß. Daneben stellt sich das andre: „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihr ihnen", nicht damit sie es euch auch thun, sondern darnach soll jeder bemessen, was er dem andern zu leisten hat. Diesen beiden Stücken entspricht es, wenn wir den Herrn auf die Frage jenes Schriftgelehrten nach dem vornehmsten Gebot Mth. 22, 34 sagen hören, das erste und vornehmste Gebot sei das, Gott zu lieben von ganzem Herzen; und wenn er dann hinzufügt, das andre: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", ist jenem gleich, so ist jenes das erste, aber das andre ihm gleich. Den vollen Ernst aber der Ausschließlichkeit, mit welcher der

Mensch Gott und dem Reiche Gottes mit Liebe zugethan sein muß, spricht der Herr Mtth. 10, 37 so aus, daß er den, welcher nicht Vater und Mutter und Bruder und Schwester, ja sein eigenes Leben haßt, für untauglich erklärt für das Reich Gottes. Da gilt das Hassen, was man nicht abschwächen soll, freilich nicht dem genannten Gegenstand an sich, aber demselben, sofern er dem, der solches hat, ein Gut sein und für ein Gut gelten möchte gegenüber von Christo und gegenüber vom Reich Gottes. Wo es sich um eine Wahl zwischen dort und hier handelt, kann nur Eines Gegenstand der Liebe sein, Jesus und das Reich Gottes, und ist also das Andre dann auszuschließen. Daher hat Jesus jenem reichen Jüngling, welcher meinte, daß er alle Gebote von Jugend auf gehalten habe, noch das Eine geboten, wenn er das ewige Leben ererben wolle, nämlich, daß er sein reiches Gut verkaufe und den Erlös den Armen gebe. Das war eben dasjenige, woran er hing, und wenn es ihm schwer war, sich um des Reiches Gottes willen dessen zu entäußern, so war er nicht für dasselbe geschickt. Es faßt sich das alles zusammen in das ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν. Es darf ein Mensch sich selbst nicht wollen, so daß dies seiner Richtung auf das Reich Gottes im Wege stünde, und dies hat dann in seinem Gefolge, daß, wer ihm nachfolgen will, sein Kreuz auf sich nehmen muß, das Kreuz, an welches die Feinde Gottes den schlagen, welcher das Reich Gottes verkündigt und für dasselbe lebt. Solches über sich ergehen zu lassen, muß der, welcher das Reich Gottes ererben will, nicht nur bereit sein, sondern er muß sich selbst willig dem untergeben. So steht es mit der Liebe Gottes und Jesu und also des Reiches Gottes und Jesu Christi.

Was aber die Liebe zum Nächsten anlangt, so lehrt das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, daß man nicht fragen soll, wer ist mein Nächster? sondern: wem bin ich ein Nächster? Wen Gott auf uns anweist, dem sind wir die Liebe schuldig, die dort der Samariter erzeigt. Hieneben besteht das andre, daß Jesu Jünger sich untereinander sonderlich lieb haben sollen.

So sagt Jesus insonderheit am Abende seines Abschieds, und er nennt das ein neues Gebot, das er gibt. So unterscheidet der Apostel II. Petr. 1, 7 die φιλαδελφία, in welcher aber die ἀγάπη mit eingeschlossen sein soll. Wie die Liebe zu allen Menschen Beweisung der Liebe zu Gott ist als den Vater ihrer aller, so ist die Liebe der Jünger Jesu untereinander Erzeigung der Liebe zu Jesu, der ihrer aller Herr ist, und weil dies Verhältniß nun, in welchem die Jünger zu Jesu stehen, ein neues ist, so ist auch das Gebot einer solchen Liebe, wie sie seine Jünger untereinander haben sollen, ein neues Gebot zu nennen. Wenn sie aber ihn lieben, so freuen sie sich auch seiner, und wie ihre Liebe zu ihm eine demüthige ist, indem er sie dessen eingedenk bleiben heißt, daß er sie erkoren hat und nicht sie ihn, so ist ihre Freude an ihm eine dankbare. Um deswillen, weil er sie lieb hat, soll ihre Freude eine völlige sein, und hinwieder sagt er: Wenn ihr mich lieb hättet, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe. Ihre Liebe zu ihm muß sich darin erzeigen, daß sie sich seiner Erhöhung zu Gott freuen und seiner sich freuen hinfort als des Erhöhten. Sie sollen sich aber um anderes freuen, als um was die Welt sich freut, und solches, was natürlicher Weise eine Ursache der Betrübniß ist, das soll ihnen eine Ursache der Freude sein. Er sagt ihnen Luc. 10, 20: nicht dessen sollt ihr euch freuen, daß euch die Geistmächte gehorchen, sondern dessen, daß euer Name im Himmel angeschrieben steht. Dessen kann eben nur sich freuen, wer seine Freude an Gott hat. Denn dann ist es auch seine Freude, daß er ihm angehört. Mth. 5, 11 u. 12 sagt der Herr: Wenn sie geschmäht und verfolgt werden um seines Namens willen, so sollen sie sich freuen; weil sie nämlich Jesum lieb haben, so ist es ihnen kein Leid, was sie um deswillen, weil sie ihn bekennen, in der Welt und von der Welt zu leiden haben. Aber er fügt auch hinzu: „Denn euer Lohn wird groß sein im Himmel." Sie sollen sich auch des künftigen Lohnes getrösten; das gesteht der Herr dem Petrus zu auf seine Frage Mth. 19, 27: „Was

wird nun uns gehören? Wenn sie jetzt um seinetwillen auf alles verzichten, was der Welt angehört, und was sie von der Welt haben möchten, so sollen sie dessen gewiß sein, daß Gott ihnen das Reich geben wird. Sie haben ihn das Wehe ausrufen hören über die Leiter ihres Volkes und haben gehört, wie er ihnen erklärte, aus dem Grund spreche er zu dem Volk in Gleichnissen, weil es zu stumpf sei, das zu vernehmen, was sie vernehmen. Und dennoch sollen sie anheben, von ihm, dem Auferstandenen, zu zeugen von Judäa an bis ans Ende der Welt. Aber er heißt sie auf den Geist der Wahrheit vertrauen, den er ihnen senden wird; der wird zeugen von ihm, wenn sie selbst zeugen. Er wird, wie der Herr Joh. 16 sagt, die Welt überführen um Sünde, nachdem sie sich durch ihn selbst nicht hat überführen lassen; er wird sie überführen um Gerechtigkeit; denn bisher hat er selbst in seiner Person das Bild der Gerechtigkeit gezeigt, nun geht er zum Vater, und es wird hinfort der Geist der Wahrheit in den Jüngern selbst das Bild der Gerechtigkeit ausprägen. Das soll also ihre Glaubenszuversicht sein in dem ihnen befohlenen Werk, wenn sie ausgehen, um durch die Predigt von dem Auferstandenen die Welt zu heiligen. Sie werden dann Drangsal haben in der Welt, aber er sagt ihnen auch: Seid getrost, weil ich die Welt überwunden habe. Kraft des Geistes, den er eben sendet, werden sie größere Werke thun, als er selbst gethan hat. In solcher Hoffnungsfreudigkeit sollen sie arbeiten.

Betrachten wir endlich noch das Bild des Apostels Paulus, welches uns in seiner Geschichte, wie in seiner Lehre entgegen tritt. Paulus bezeugt von sich, daß er in dem, was gesetzliche Rechtbeschaffenheit heißen mag, untadelich gewesen sei. Aber das alles hat er nach Phil. 3, 8 für Unrath und Kehricht geachtet, als es galt Christum zu gewinnen. Jetzt läßt er sein Verhalten schlechthin dadurch bestimmt sein, daß nach 2 Cor. 5, 14 die Liebe zu Christo ihn in Schranken hält. Was innerhalb ihrer zu geschehen hat, und nur was innerhalb ihrer ge-

schehen kann, das thut er. Wenn er vorher um Gott geeifert hat solchen Eifers, wie er ihn Röm. 10, 3 auch seinem Volk bezeugt, so weiß er jetzt, daß dies doch nur Ungehorsam gegen die Wahrheit gewesen ist. In diesem Sinn war er ein vornehmster der Sünder 1 Tim. 1, 15. Statt solchen Eifers ist jetzt die Liebe zu Gott in ihm, wie er Röm. 5, 5 sagt, wo τοῦ θεοῦ Objectsgenitiv ist. Als ein in Christo Versöhnter rühmt er sich Gottes, nicht so wie jener Jude dort sich dessen berühmt, Gott zu eigen zu haben, Röm. 2, 17, als ein in Christo Versöhnter rühmt er sich Gottes; das ist seine Freude und sein Stolz, daß er Gott hat durch Jesum Christum, Röm. 5, 11. Da ist er so freudig, wie besonders im Brief an die Philipper sich zeigt, freudig für seine Person und mitfreudig mit den Gläubigen. Seine Freude soll die ihre werden, und er macht die ihre zu der seinen. Der ganze Philipperbrief gilt nur diesem einen Gedanken. Wie ihm die Gläubigen die Gott lieb habenden sind, Röm. 8, 28, so gilt ihnen auch der Triumphruf, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, und so ruft er den Gläubigen Philippis zu: „Freuet euch in dem Herrn!“ Daher heißt er sie aber auch Gotte Dank sagen. So thut er selbst, und zwar wie im Allgemeinen, wenn er Röm. 7, 25 Gotte durch Jesum Christum dankt hinter dem Ausdruck des Elends, in dem er wäre, wenn er nichts weiter wäre als einer, der das Gesetz lieb hat, so auch sonderlich dafür, daß Christus ihn in das Amt gesetzt hat, in welchem ihm all das widerfährt, was er II Cor. 11 aufzählt. Er ist Gotte dankbar, wie I Tim. 1, 12, daß er ihn aus einem Verfolger zu einem Apostel Christi gemacht hat. So sollen die Christen auch dankbar sein um alles, es sei, was es wolle, I Thess. 5, 18. Was ihm aber gelingt, dessen freut er sich nicht als seines Werkes, sondern als des Werkes der Gnade, die durch ihn wirkt. Er kann unbedenklich sagen I Cor. 15, 10: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie alle; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir war.“ Was er thut, das thut er um Christi willen.

Es ist Christi Sache, die er führt, so 2 Cor. 5, 20, aber auch Col. 1, 24 um des Leibes, der Gemeinde Christi willen, um derer willen, die es schon geworden, und um derer, die es werden sollen. Da hören wir ihn fast in jedem seiner Briefe Gotte danksagen um die Gemeinde, die Gotte gesammelt ist. Aber er ist auch ihnen dankbar, wenn sie seiner in Liebe gedenken, Col. 1, 8. Er liebt sein Volk, dem er natürlicher Weise angehört, und zwar in solchem Maße, daß er mit brennendem Herzen sprechen kann wie Röm. 9, 3. Er wendete sich auch immer zuerst, wohin er kam, an die Judenschaft, ihr Christum zu verkündigen, obgleich es ihm immer wieder so geht, wie er I Thess. 2, 15 u. 16 sagt, daß sie ihm wehren wollen, Christum den Heiden zu predigen. Aber ungeachtet solcher Liebe zu seinem Volke thut er doch, wovon er weiß, daß es dadurch nur verstockt werde Röm. 11, 8; denn er liebt Jesum mehr als sein Volk. Dann hält er aber andrerseits fest an der Hoffnung auf die endliche Bekehrung seines Volkes, und diese Hoffnung macht ihn um so eifriger in seiner Heidenbekehrung, ob etwa durch das Heil, dessen die Heidenwelt theilhaftig wird, Israel ereifert werden möchte, es auch zu gewinnen, und er freut sich, wenn es ihm gelingt, etliche aus Israel zu erretten. Wie genau er es mit der Sünde nimmt, sieht man 1 Cor. 9, 27, wenn er sagt, daß er seinen Leib kasteie, um nicht verwerflich zu werden, ob er gleich von der leiblichen Kasteiung an sich nur so denkt, wie I Tim. 4, 8, daß sie zu wenigem nütze sei. Aber wo ihm sein Leib möchte im Wege sein, seines Berufes zu warten, da zwingt er ihn. So hält er es auch, wenn es gilt, der Liebe zu den Brüdern und zu den Nächsten ein Genüge zu thun. „Wenn eine Speise", sagt er I Cor. 8, 13, „meinem Bruder zum Anstoß wird, darüber er zu Fall kommen möchte, so werde ich kein Fleisch essen ewiglich." Wohl ist das sein Grundsatz, auf den sich die corinthische Gemeinde berief 1 Cor. 6, 12: es ist mir alles erlaubt, dem Christen, aber auch: es ist nicht alles dienlich, sei es dem selbst nicht dienlich, der es thut oder

genießt, oder andern. Seine Liebe gegen die corinthische Gemeinde bricht vielfältig heraus in beiden Briefen; er bezeugt ihr, wie sie ihm ins Herz geschlossen sei: Ihr seid in meinem Herzen, 2 Cor. 7, 3, mitzusterben und mitzuleben. Aber das hält ihn nicht ab, die Schäden zu rügen, die in der Gemeinde sind. Er litt schwer an der Leibes-Schwachheit, zumal sie ihm in seinem Beruf hinderlich werden wollte. Er erzählt 2 Cor. 12, 8, wie er wiederholt zu Gott gerufen habe, daß er ihn davon befreie, und der Gedanke an den bevorstehenden Tod bewegt ihn schmerzlich, 2 Cor. 5, 4, aber in all dem gilt ihm sein eigenes Wort: „Wir überwinden in dem allen durch den, der uns geliebet hat", Röm. 8, 37. Er tröstet sich in aller Schwachheit des Geistes, der uns das, was wir zu tragen haben, tragen hilft und das rechte Gebet besser, als wir zu beten verstehen, in unseren Herzen in Gestalt des Seufzens zu Gott wirkt, Röm. 8, 26, und Angesichts jener seiner Leibesschwachheit genügt ihm das Wort, das er von Gott vernommen hat: „Meine Macht wirkt sich voll aus in der Schwachheit": 2 Cor. 12, 9.

Es wird hiemit der Bezugnahme auf die heilige Schrift genug gethan sein, und wir sehen nun zu, welches Zeugniß die Geschichte der Kirche unserer Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung in ihrer Mannigfaltigkeit gibt. Wo es sich um das eigenthümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens handelte, da zeigte sich, daß jedes Abirren vom richtigen Entwicklungsgang der Kirche auch eine Verletzung der von uns bezeichneten Wesenheit des christlich sittlichen Verhaltens in sich schloß. Wenn wir nun fragen, ob die Geschichte der Kirche auch unserer Bezeichnung der christlich sittlichen Gesinnung in der Mannigfaltigkeit ihrer nähern Bestimmtheiten Zeugniß gibt, so wird diese Frage bejaht sein, falls sich zeigt, daß das kirchliche Gemeinleben nicht von dem eigenthümlichen Wesen des christlich sittlichen Verhaltens abgeirrt ist, ohne daß sich darin eine Verkehrung der von uns gezeichneten christlich sittlichen Gesinnung und der

von uns für wesentlich erkannten Aufeinanderfolge ihrer nähern Bestimmtheiten zu erkennen gibt. Wir können vor allem von den Auswüchsen im kirchlichen Leben absehen, welche die Kirche von sich ausgeschlossen hat. Dann sehen wir sie in jener Selbstveräußerlichung, daß sie sich als sichtbares Gemeinwesen die Heilsanstalt zu sein anmaßte. Hier ist in dem Maße, als solche Selbstveräußerlichung der Kirche fortschritt, nicht mehr die demüthige Liebe Gottes das Erste, daß die Kirche sich in ihm, in Gott will, wie er sich ihr gibt, damit sie in ihm sei, sondern eine Freude ist das Erste, die Freude etwas zu sein. Die Liebe des heiligen Gottes, die dann selbst heilig ist, tritt zurück hinter der selbstischen Freude an einem Gut, das die Kirche an sich selbst zu haben meint; sie tritt zurück hinter der Freude darüber, daß sie die Anstalt ist zum Seligmachen. Wenn sie Gotte dankt, so dankt sie ihm eben in diesem Sinn; es ist die Dankbarkeit des Pharisäers. Wie aber hier die Liebe Gottes zurücktritt, so ist dann auch die feindliche Richtung, in der sie sich befindet, nicht zunächst die wider die Sünde in ihr selbst, und ihr Thun ist nicht zunächst Selbstheiligung, sondern wir sehen sie gerichtet gegen das Uebel, das wirkliche oder vermeintliche, durch das sie sich in ihrer Freude gestört oder bedroht sieht. Dieses Uebel zu beseitigen, das ist ihr das Nähere. Da nun ihre Freude nicht die rechte ist, weil sie nicht die Liebe Gottes zu ihrer Voraussetzung hat, sondern diese hinter ihr zurücktritt, so sieht sie auch das Uebel, wider welches sie anzukämpfen hat, in etwas anderem, als worin sie es sehen sollte. Die mannigfaltige Gestaltung des natürlichen Lebens nach Zeit und Ort bringt nothwendig Verschiedenheiten in der Erscheinung des kirchlichen Lebens mit sich, welche es, insoweit sie Platz greifen, nicht zur sichtbaren Erscheinung ihrer Einheit kommen lassen. Hiegegen kehrt sich nun als gegen ein auszuschließendes Uebel die Kirche, die veräußerlichte, in ihre rechtliche Ordnung gebannte Kirche. Sie nimmt diesen Uebelstand, der aber unvermeidlich ist, für die auszuschließende Sünde, und dadurch wird sie fanatisch. Ihres

sichtbaren Gemeinwesens ausschließliche und alles umfassende Geltung, das ist es, was sie vor allem aufrecht erhalten wissen will, und sie kehrt sich feindlich wider alles, was sich mit ihr nicht verträgt. In demselben Maße ist dann aber Nachsicht gegen die Sünde in ihr selbst. Denn durch den Eifer wider die Sünde innerhalb ihrer selbst, den sie beweisen müßte, wenn es ihr vor allem aus Liebe Gottes um die Selbstheiligung zu thun wäre, würde sie ja jene ihre alleinige und allumfassende Herrschaft gefährden. So ist sie nachsichtig gegen die Sünde innerhalb ihrer selbst, und ist nachsichtig gegen die Sünde außer ihr, wenn nur ihre Autorität zur Geltung kommt. Denn in dem Maße, als sie über der Geltendmachung ihrer Autorität die Sünde gelten läßt, in dem Maße wird es ihr leichter, ihre Herrschaft auszubreiten nach außen, und das ist nun ihre Hoffnung, daß sie ihre Herrschaft, welches die Herrschaft ihrer äußerlich rechtlichen Ordnung ist, zur allgemeinen machen werde. Hiezu zu gelangen, ist ihr Begehren und ihre Arbeit geht hierauf, daß sie es dazu bringe, und wider die Sünde kämpft sie dann nur insoweit an, als dadurch das, wornach sie begehrt, nicht gefährdet wird.

Dieses ist das sittliche Verhalten einer Religiosität, welche allerdings eine active ist, aber eine selbstisch active und so eine Erneuerung des jüdischen Pharisäismus in christlicher Gestalt. Denn die jüdische Religiosität, wenn wir die Religiosität des jüdischen Volksthums meinen und nicht der alttestamentlichen Gläubigen, die ihre reine Ausprägung im Pharisäismus gefunden hat, war im Unterschied von heidnischer Religiosität eine thätige, eine activ auf Gott gerichtete, wie auch Paulus ihr zugesteht, daß sie Eifern um Gott ist. Aber sie ist das nicht in der Weise demüthiger Liebe Gottes, sondern wenn sie sich Gottes berühmt, daß sie ihn habe, so ist das ein Selbstruhm, und hienach ist jener ihr Eifer um Gott zu beurtheilen. Wie nun dem pharisäischen Judenthum die Erscheinung des Messias nichts anderes war, als die Promulgation der Gerechtigkeit

Israels, so ist dem jesuitischen Romanismus, in welchem sich jene Selbstveräußerlichung der Kirche vollendet, Christi Selbstopferung am Kreuz nichts anderes, als die Ermöglichung des Meßopfers, welches die Kirche, d. h. der Priester bringt. Was dort im pharisäischen Judenthum das Vertrauen auf die Gerechtigkeit des Vaters Abraham war, durch welchen Israel gerecht sei, das ist hier im jesuitischen Romanismus die Zuversicht auf die ohne Erbsünde in die Welt gekommene und leiblich gen Himmel erhöhte Maria, in welcher im Grunde die Kirche sich selbst verpersönlicht, und was dort der von den Lehrern ausgelegte Buchstabe der Torah ist, der Talmud, das ist hier die in der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ihren Abschluß findende Tradition. Das charakteristische Fest der römischen Kirche, das Fest des Frohnleichnams, ist ein Freudenfest der Freude über den Besitz des Meßopfers, welches den einzelnen im Gehorsam der Kirche erhält, weil er es ohne sie, ohne den Priester nicht hätte. So ist die hierarchische Gestalt der veräußerlichten Kirche eine Erneuerung des Pharisäerthums.

Aber das Pharisäerthum der veräußerlichten Kirche als einer Hierarchie muß, wenn die Kirche dabei bleiben soll, die Kirche für alle zu sein, zweien entgegengesetzten Sinnesrichtungen innerhalb derselben Raum geben, erstlich der Sinnesrichtung derjenigen, denen es ein Ernst damit ist, dem Willen Gottes gerecht zu werden, ein heiliges Leben zu führen. Für sie ist das mönchische Wesen, gleichviel ob in den Formen des Mönchthums oder außerhalb derselben. Dieses mönchischen Wesens sittliche Eigenthümlichkeit liegt darin, daß die Liebe des heiligen Gottes und die Freude an dem gütigen und gnädigen Gott und die Liebe dessen, was Gottes ist, und die Freude an dem, was Gottes ist, zurücktritt hinter einem Haß der Sünde, welcher aber in Wahrheit nicht sowohl ein Haß des Menschen gegen die Sünde in ihm selbst, als vielmehr ein Haß der Sünde außer ihm ist. Der Welt sich zu entziehen, aus welcher Versuchung kommt, ist hier das Erste. Man entschlägt sich der Welt,

anstatt Gotte in ihr zu dienen. Denn daß das Mönchthum auch etwa zu Thätigkeiten verpflichtet, das ist das Untergeordnete, nicht das eigentlich Ursprüngliche desselben, und wo das Uebel zu tragen wäre, da entzieht man sich ihm, um sich dann selbst erwählte Uebel der Kasteiung aufzulegen, beides anstatt der Selbstuntergebung unter das Uebel, dem Gott uns unterstellt hat. Und nachdem man in Wahrheit das Uebel von sich ausgeschlossen hat anstatt der Sünde, so behandelt man die Sünde wie ein mit äußerlichen Mitteln zu bekämpfendes Uebel. In solche Selbstkasteiung setzte man dann die Selbstheiligung. Es ist eine Selbstheiligung, welche die Sünde als Uebel und das Uebel als Sünde behandelt, und welche mit demüthiger Liebe Gottes ebenso unverträglich ist, als mit der Freude an Gott und dem, was Gottes ist. Sie wird bald Grund eines falschen Anspruchs, daß man Gott für sich haben müsse um solcher Selbstheiligung willen, bald führt sie zum Verzagen an der Möglichkeit, Gott für sich zu gewinnen, zur Heiligung zu gelangen, so daß entweder die Demuth wegfällt oder die Dankbarkeit, beides, das eine oder das andere, wenn an die Stelle der Buße die Büßung tritt. Im ersteren Fall entschlägt sich das Mönchthum wohl etwa auch in seiner äußersten Verirrung der Kirche selbst und ihrer Gnadenmittel und rechnet sie zu der Welt, deren der wahrhaft Heilige sich entschlage, oder meint darüber hinaus zu sein und ihrer nicht mehr zu bedürfen. Dieses Widerspiel demüthiger Liebe Gottes gipfelt dann in der Selbstvergottung. Wir sehen in diesem mönchischen Wesen eine Erneuerung heidnischer Religiosität, denn es ist passive Religiosität. Das sittliche Verhalten des Mönchthums ist das einer religiösen Passivität, vergleichbar dem Stoicismus des Heidenthums und dem in der Form jüdischen Wesens entsprechenden Essäismus.

Aber mönchisches Wesen ist Sache Weniger, weil die die Wenigeren sind, denen es ein Ernst darum ist, dem Willen Gottes gerecht zu werden. Den Massen muß auf andre Weise Raum werden und gegeben sein in der Kirche, die in so falscher

Weise die Kirche für alle sein will und ihr oberstes Bestreben dieses sein läßt, die Herrschaft ihrer äußeren rechtlichen Ordnung über die Welt zu erstrecken. Für die Massen ist ein Maß passiver Religiosität andrer Art gesetzt. Sie wollen die Welt genießen und nicht ihr sich entschlagen. Die Welt und nicht wie sie Welt Gottes ist, ist der Gegenstand ihrer Freude. Sie lieben nicht die Welt als Gottes Welt, sondern sie begehren nach ihr, wie sie das nicht ist. Um sich nun dem Weltgenuß unbeschadet einer zukünftigen Seligkeit hingeben zu können, überlassen sie es der kirchlichen Hierarchie, ihnen diese Zukunft zu verbürgen. Zu diesem Zweck, damit ihnen die Seligkeit verbürgt sei, unterwerfen sie sich dem Gesetz der Kirche, das ist ihre Demuth, eine Demuth nicht der Liebe, sondern der Selbstsucht. In der Erfüllung jenes äußerlichen Gesetzes besteht ihre Selbstheiligung, die nicht eine Bethätigung des Hasses gegen die Sünde ist, sondern eine Bethätigung des Wunsches, die Folgen der Sünde nicht tragen zu müssen, eine Frucht der Furcht vor dem Uebel. Die Sündigkeit selbst ist ihnen ein bloses Uebel, welches nöthigt und weil es nöthigt, mitunter den Weltgenuß zu unterbrechen, was zur Erfüllung des kirchlichen Gesetzes geschehen muß. Da wird die Religion selbst ein nothwendiges Uebel, mit dem man sich aus Furcht vor einem größeren so leicht, als es angehen will, abfindet. Diese religiöse Frivolität ist eine sittliche Erneuerung des heidnischen Epicureismus, welchem in der Form jüdischen Wesens der Sadducäismus entspricht.

So sehen wir mit jener Selbstveräußerlichung der Kirche nach drei verschiedenen Richtungen hin diejenige christlich sittliche Gesinnung verkehrt, die wir beschrieben haben. Aber alle jene drei Entartungen des christlich sittlichen Lebens sind in der durch die Reformation erneuerten Kirche wiedergekehrt, der Pharisäismus in dem Orthodoxismus, welchem die reine Lehre ein ebenso äußerliches Band der Kirche war, als dem Romanismus die Hierarchie. Das mönchische Wesen kehrte wieder in dem Pietismus,

sofern er einen tadelnden Namen verdient. Dieser Pietismus machte sich die Frömmigkeit auf selbstbeliebige Weise schwer. Aber es wiederholt sich auch der Epicureismus vor allen Dingen, der sich die Frömmigkeit leicht macht, in jener weltförmigen und weltsinnigen Kirchlichkeit, die den natürlichen Menschen in seiner Weise gewähren läßt und sich die Frömmigkeit so leicht macht, als es hiezu nöthig ist. Alle drei Gestaltungen des kirchlich sittlichen Gemeinlebens, die wir da genannt haben, stehen gleichermaßen mit dem in Widerspruch, wodurch die Kirche erneuert worden ist durch Gottes Gnade, alle drei in gleichem Widerspruch mit der Wahrheit von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, und weil die erneuerte Kirche im Besitz dieser Wahrheit ist, und nicht blos im äußerlichen Besitz eines äußerlichen Bekenntnisses, sondern in ihr lebt, so hat sie die Kraft, welche jener veräußerlichten Kirche abgeht, sich immer wieder aus sich selbst sittlich zu reformiren und jene Auswüchse und Entartungen, wo sie vorkommen, immer wieder von sich auszuschließen.

Und so dürfte die Geschichte der Kirche wie die Schrift dem Zeugniß geben, was wir als die christlich sittliche Gesinnung in der Mannigfaltigkeit ihrer nähern Bestimmtheiten überschrieben haben.

Wir können von der Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung fortschreiten zur Beschreibung der Bethätigung derselben im Handeln. Sie bethätigt sich im unmittelbaren Verhältniß zu Gott und im mittelbaren und dem zufolge, wie sich uns dies von Anfang an gestellt hat, zunächst im unmittelbaren Verhältniß zu Gott und dann im Verhältniß zur Welt Gottes. Dabei ist aber zu bemerken, daß das eine, wie das andre Verhältniß des Christen zu Gott ein in Christo Jesu vermitteltes Verhältniß ist. Der Christ steht als der, welcher er in Christo ist, zu Gott, und er steht nicht zu Gott ohne auch zu Christo. Christus ist beides, unser erstgeborener Bruder und unser Herr und Gott. Als solcher erstgeborener Bruder ist er unser Mittler in der Richtung von uns zu Gott, als unser Herr und Gott

ist er unser Mittler in der Richtung von Gott zu uns. Also sei es im unmittelbaren oder im mittelbaren Verhältniß zu Gott, immer handelt der Christ als Christ, also in Bethätigung seines in Christo ihm nach beiden Seiten hin, nach der Seite zu Gott und nach der Seite von Gott, vermittelten Verhältnisses zu Gott, mit andern Worten: es ist der dreieinige Gott, auf den er gerichtet ist, aber der dreieinige Gott in derjenigen geschichtlichen Gestaltung der göttlichen Trinität, auf welcher das Christenthum der Gegenwart beruht. Die göttliche Trinität ist nicht ein bloser Lehrsatz für den Christen, sondern ein Heilsthatbestand, der ihn einschließt und umschließt und seinem religiösen Leben Gestalt und Verfassung gibt.

Es kann nun keine Frage sein, welches das christlich sittliche Handeln im unmittelbaren Verhältniß zu Gott sei. Es ist das Beten, eine zunächst innerliche Bethätigung des Verhältnisses zu Gott, wie ja innerlich sich der Mensch mit Gott berührt. Aber wie aller innerlichen Bewegung, so ist es auch dieser innerlichen Bewegung des Menschen natürlich, mittelst der leiblichen Natur des Menschen nach außen hervortreten zu wollen.

Bei Daub ist das Beten das letzte, wovon er handelt, bei Hirscher ist es das erste. Beides ist besser, als wenn es bei v. Oettingen gar keine ihm eigens gewidmete Stelle in seinem System findet, sondern nur hie und da betreffenden Orts erwähnt wird, und es ist besser, als wenn es bei Rothe nur als Tugendmittel vorkommt. Er unterscheidet zwischen allgemein sittlichen und religiös sittlichen Tugendmitteln, und unter die religiös sittlichen Tugendmittel zählt er die Andacht, den Gebrauch des Wortes Gottes, das Gebet und den Gebrauch des Sacraments. Aber auch bei Harleß erscheint das Gebet nur in der Gestalt eines Tugendmittels. Es ist ihm eines unter den verschiedenen subjectiven Mitteln zur Selbsterhaltung im Heilsstande. Das ist aber nicht die Stelle, die ihm gebührt. Wuttke beschreibt das Beten als das auf Gott unmittelbar gerichtete Handeln, so daß es bei ihm die ganze eine Seite des christl. sittl. Handelns einnimmt, wie es nun bei uns auch zu stehen kommt.

Ist das Beten ein zunächst innerliches Handeln, so schließt es sich am leichtesten an die christlich sittliche Gesinnung an, die wir beschrieben haben, und erscheint auch in dieser Beziehung hier an der rechten Stelle. Der Mensch kann nicht mit Gott leben, ohne Gottes eingedenk zu sein, und er kann nicht Gottes eingedenk sein, ohne zu ihm zu reden. Solches Reden ist zunächst ein innerliches, und daher ist das Beten möglich während jeglicher äußeren Berührung mit der Welt um uns her. Es ist dasjenige Handeln, welches die größte Möglichkeit der Stetigkeit hat. Sodann ist es Voraussetzung für alles andre christlich sittliche Handeln, dessen der Christ nur fähig ist, insoweit er vom Gebet herkommt, und nur in dem Maße, als er im Gebet beharrt. Denn wie sollte der, welcher Gottes nicht so eingedenk ist, um zu ihm zu sprechen, der Welt gegenüber und inner der Welt so handeln, wie einer, der Gottes eingedenk ist? Und dies Handeln überdauert alles andre. Wer nichts andres mehr vermag, der kann noch beten. Wo kein anderes auf die Welt gerichtetes Thun mehr möglich ist, da ist Fürbitte möglich.

Dieses gilt vom Beten von wegen seiner Innerlichkeit; es ist ihm aber dies auch wesentlich, zunächst innerliches Handeln zu sein; wo es dies nicht ist, sondern als auswendige Geberde und Rede anhebt, da ist es allerschlimmste Unwahrheit. Aber es hat den Trieb, ein Handeln des ganzen Menschen zu werden, also mittelst der leiblichen Natur sich auch nach außen auszuprägen und es wird dies thun, wo es nicht durch äußere Umstände auf das Innere eingeschränkt wird. Es wird ja schon die innerliche Bewegung zu einer innerlichen Rede, und dieser ist es natürlich, zur äußerlichen zu werden. In der Geberde des Betenden wird sich der Inhalt der sei es nun innerlichen oder lauten Rede kund geben, die sein Gebet bildet. Denn es ist dem Menschen natürlich, daß seine Geberde seinem Wort entspreche. Aber auch davon gilt, daß das Gebet durch die äußern Umstände auf die Innerlichkeit eingeschränkt sein kann, und die es ausdrückende Geberde auf ein Mindestes zurückgeführt

wird. Das Unvermögen, die innere Bewegung ins Wort zu fassen, sei es innerlich zum Worte auszuprägen, sei es als lautes Wort vernehmbar zu machen, kann davon herrühren, daß die Bewegung, sei es Erhebung zu Gott oder Beugung vor Gott, zu groß ist, um sie ins Wort zu fassen, in welches wir das, was den Inhalt unseres verständigen Lebens bildet, zu fassen pflegen, daß sie zu groß ist, um Inhalt eines einzelnen Moments dieses unseres verständigen oder bewußten Lebens zu werden. Aber es kann auch seinen Grund darin haben, daß sich der Betende in die Zerstreutheit verliert, weil seine innere Bewegung nicht stark genug ist, um alles andere aus diesem Moment auszuschließen und den Willen ganz und gar auf die Ausprägung dessen zu richten, was Inhalt desselben ist. Und daß die Geberde hinter dem Inhalt dessen, was wir beten, zurückbleibt, ist da, wo es nicht durch äußere Umstände geboten erscheint, Folge schlechter Gewöhnung.

Das Gebet ist die Aeußerung unseres Gott zugewendeten Lebens. Dieser Gott ist aber der Vater Jesu Christi. So beten wir zu ihm, und eben deshalb beten wir auch zu Christo; denn so bringt es die geschichtliche Gestalt der göttlichen Trinität in der Gegenwart mit sich. Wenn vor der Offenbarung Jesu Gott lediglich der Eine war, so ist nun die Gottheit, zu der wir beten, in Vater und Sohn auseinander getreten. Wäre freilich der Sohn nicht dem Vater gleich ewig, so gäbe es wohl ein Gebet im Namen Jesu, aber nicht zu Jesu. Andrerseits aber ist das Gebet zu Jesu nicht schlechthin gleich dem Gebet zu Gott dem Vater. Das heilsgeschichtliche Verhältniß des Sohnes zum Vater, auf welchem unser Christenstand beruht, bringt mit sich, daß wir Christum als den anrufen, welcher der Mittler ist. Das ist und bleibt er, bis das Werk der Heilsgeschichte vollbracht ist. Um so weniger kann es vorkommen, daß das Gebet zu dem Herrn Jesus überwiegt, und das zu Gott dem Vater zurücktritt hinter ihm. Das widerstreitet nun auch wieder der Wesenheit des heilsgeschichtlichen Thatbestandes

der göttlichen Trinität. Zu dem heiligen Geist zu beten, wie man zu Gott dem Vater betet und zu Jesus, dem Sohn Gottes, wenn es nicht Gebet zum dreieinigen Gott ist, in welchem dann der Vater und der Sohn und der Geist, jeder seine Stelle einnimmt, wird immer mehr ein Gebet der Reflexion sein, als des innern Drangs. Es ist durch das Wesen des gegenwärtigen Heilsstandes nicht an die Hand gegeben und veranlaßt. Wir stehen zum heiligen Geist nicht in einem gleich persönlichen Verhältniß, wie zu Christo, dem Gottes- und Menschensohne. Er ist uns entweder das Gut, um welches wir den Vater bitten, oder die uns treibende Kraft des Gebets. Beides läßt es ungeeignet erscheinen, zum heiligen Geiste ebenso zu beten, wie zu Christo. So lange das göttliche Heilswerk in seiner Entwicklung begriffen ist, so lange wird naturgemäß unser Gebet immer bestimmt sein durch den dermaligen geschichtlichen Stand der göttlichen Trinität. Jede Ueberschreitung der hiedurch gezogenen Gränze bringt das Gebet zu seinem Nachtheil um seine Unmittelbarkeit und macht es zu einer Sache der Reflexion.

Das Subject dieses Handelns des Betens ist der Christ, wie wir ihn als den durch Buße und Glauben Gerechtgewordenen gezeichnet haben. Die christlich sittliche Gesinnung, deren Bethätigung im Handeln wir nun beschreiben wollen, ist die Gesinnung des durch Buße und Glauben Gerechtgewordenen. Daher sagten wir, daß den bußfertigen Glauben, durch den ein Mensch vor Gott gerecht wird, zu beschreiben, nicht in unserer Aufgabe liege. Bußfertiger Glaube war die Voraussetzung des Christenstandes, mit dem wir uns beschäftigten. Er bleibt die stetige Voraussetzung desselben und also die stetige Voraussetzung alles christlich sittlichen Verhaltens, und alle Versündigung, die uns aus unserem Gnadenstand entrückt, fordert Erneuerung der Buße und des rechtfertigenden Glaubens. Und das gilt nun auch vom Gebet der Buße und des um Jesu Christi willen seiner Sünden Vergebung suchenden Gläubigen. Von diesem Gebet haben wir jetzt nicht zu handeln. Der Christ, wie er

immer wieder Sünde thut, die ihn seines Gnadenstandes unwerth macht, hat immer wieder das Bekenntniß seiner Sünde und die Bitte des Glaubens vor Gott zu bringen. Aber jetzt handelt es sich um das Beten des im rechtfertigenden Glauben stehenden und im Gnadenstand befindlichen.

Wenn wir das christlich sittliche Handeln beschreiben, so sehen wir ab von den Schwankungen, denen der Christ unterliegt. Wir beschreiben das Handeln des Christen, wie es ist, wenn es recht mit ihm steht, und das gilt nun auch in Bezug auf sein Beten. Ist es Bethätigung der christlich sittlichen Gesinnung, so wird die Mannigfaltigkeit desselben der Mannigfaltigkeit jener nähern Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung entsprechen. Es wird die Liebe zu Gott, dem Heiligen, der uns geheiligt hat, sich bethätigen in einer Selbsthingabe an ihn, deren Wort der Preis Gottes, des Heiligen, ist. Und die Demuth unserer Liebe zu Gott als einer Liebe dessen, der uns geheiligt hat, gibt unserem Preis die Gestaltung der Anbetung, welche ihm die Ehre gibt. So wäre also das Gebet des Christen vorerst anbetender Preis Gottes des Heiligen.

Die Freude an Gott, dem Lebendigen, bethätigt sich in einer Selbstaneignung dieses unseres höchsten Gutes, und das Wort dieser Selbstaneignung desselben ist das fröhliche Lob Gottes des Lebendigen. Wenn wir Gottes uns freuen, so geschieht es in Dankbarkeit; unsere Freude ist eine Freude an dem, der uns beseligt hat, indem er uns sich zu eigen gab, daß wir unser Gut an ihm haben. Dieses gibt unserem Lobe Gottes des Lebendigen die Gestalt der Danksagung; und so ist das Beten des Christen weiter danksagendes Lob Gottes.

Der Haß gegen die Sünde drückt sichdahin aus, daß wir ihr absagen und uns von ihr ausschließen, was ein Bekenntniß in sich schließt, daß wir selbst Sünde haben. So zu thun geloben wir, wenn wir beten. Aber die Glaubenszuversicht zum heiligen Gott, der uns den heiligen Geist gegeben hat, drückt sich

aus in der Bitte um die Kraft, welche der heilige Geist gibt. Hier wird das Gebet zuerst zur Bitte, zu einer Bitte, die sich an ein Bekenntniß und Gelöbniß anschließt.

Die Selbstuntergebung unter das Uebel drückt sich darin aus, daß wir unser Ergehen schlechthin in Gottes Hand stellen. So wird auch unser Gebet lauten; aber dabei bleibt es nicht. Denn wir haben auch die Hoffnungsfreudigkeit nicht blos der Erlösung von allem Uebel, sondern auch den im heiligen Geist uns gegebenen Muth, wider das Uebel anzugehen. Er drückt sich aus in der Bitte um den heiligen Geist als Kraft des Lebens, die uns in den Stand setzt, es so zu überwinden, daß wir unseren Beruf erfüllen. Das ist die andere Bitte. Zu der, zu welcher die Sünde uns drängt, gesellt sich die, zu welcher das Uebel veranlaßt. Jene aber gesellt sich zu einem Gelöbniß, daß wir dem ferne bleiben wollen, wogegen in den Stand gesetzt zu sein wir begehren. Dieses verbindet sich mit der Erklärung unserer Willigkeit, das zu tragen, was Gott auflegt.

Soweit kommen wir in der Beschreibung des christlichen Gebets, indem wir es den Ausdruck der von uns beschriebenen christlichen Gesinnung sein lassen. Aber der Christ bethätigt sich nicht nur als Einzelner, sondern als ein Glied der Welt Gottes, und so wird sich in seinem Gebet die christlich sittliche Gesinnung nicht minder aussprechen, wie wir sie im mittelbaren Verhältniß des Menschen zu Gott kennen gelernt haben. Der Christ betet als ein Glied der Menschheit und als ein Angehöriger der Welt Gottes. Die in Christo geeinigte oder zu einigende Menschheit ist Gegenstand seines Gebets. Es wäre christlicher Frömmigkeit unangemessen, so zu Gott zu beten, wie er in der Natur, in seiner Schöpfungswelt geoffenbart ist, und ihn in der sittlichen Ordnung zu vergessen und hintanzustellen.

Es werden nun die nähern Bestimmtheiten der christl. sittl. Gesinnung sein, die sich im Beten des Christen erzeigen, wo er als ein Angehöriger der Welt Gottes zu Gott redet. Das vorderste, sagten wir, ist der Preis Gottes, des Heiligen; denn der

heilige Gott ist Gott dem Christen vor Allem. Wir preisen aber den heiligen Gott, auch wie er in der Heiligkeit seiner Welt geoffenbart ist. Denn soweit sie den Namen verdient: Welt Gottes, soweit ist sie die von ihm geheiligte. Da bekennen wir uns zu ihr vor Gott, schließen uns mit ihr zusammen, beweisen unsre Liebe zu ihr vor Gott, und nicht blos unsre Liebe zu den Einzelnen, die Gott in Christo geheiligt hat, sondern zu Allem, was Offenbarung der Heiligkeit Gottes in seiner Welt ist, zur Kirche als der Heiligkeit im Gemeinwesen, zu den sittlichen Ordnungen, die durch Selbstbethätigung der Heiligkeit Gottes in dem menschlichen Gemeinleben walten. Zu dem Preise Gottes gesellte sich als Aeußerung der demüthigen Gesinnung des von Gott Geheiligten die Anbetung des Gepriesenen. Unsre Demuth aber ist auch Demuth gegenüber der Welt, welche Offenbarung der Heiligkeit Gottes ist. Was Gott gethan hat uns zu heiligen, das ist geschehen durch den Dienst der Welt Gottes. Wir erkennen dies betend vor Gott an und geben der Welt Gottes, durch deren Dienst er uns geheiligt hat, die Ehre. Wir segnen sie, wenn wir Gott den Alleinigen anbeten, und bezeugen vor Gott, daß wir von keiner andern Heiligkeit wissen wollen, noch begehren, als in der Gemeinschaft seiner von ihm geheiligten Welt. Das ist das Erste, worin sich unser Weltbewußtsein christlich erzeigen muß.

Wir sagten weiter, daß der Christ Gott lobt als den Lebendigen, dessen Lebendigkeit seine Allmacht in sich schließt. Aber er ist nicht der Einsamselige, sondern er gibt seiner Welt Antheil an seiner Seligkeit; er läßt sein Leben ihr Leben werden. So erkennen wir die Welt, das ist christlicher Optimismus. In diesem Sinn ist sie uns nicht die beste, sondern die gute Welt. Wir loben Gott um den Reichthum seines Lebens, das er in seine Welt ausgeschüttet hat, und bezeugen ihm unsere Freude an den Gütern, mit denen er sie gesegnet hat. Das sind vor allem die Güter seiner erlösten Welt, wie uns die Welt vor allem die Gemeinde Gottes und Christi ist, und erst nach den Gütern der

erlösten Welt kommen für uns die Güter seiner Schöpfungswelt in Betracht. Jenes Lob Gottes des Lebendigen hatte bei sich die Aeußerung unserer Dankbarkeit, aber wir haben auch seiner Welt dankbar zu sein. Denn was wir an Gütern empfangen haben, die der Gegenstand unserer Freude sind, und die uns beseligen, das ist uns durch ihren Dienst, durch ihre Vermittlung geworden. Indem wir dies im Gebet vor Gott anerkennen, stellen wir uns bereit, seiner Welt mit dem zu dienen, was wir durch sie an Gütern empfangen haben, damit wir ihr das erwidern, was uns durch sie zu Theil geworden ist. Aber die Welt, welche wir die Welt Gottes nennen, ist dies im vollen Sinne eben nur insoweit, als sich in dem von ihm Geschaffenen das Spiegelbild seiner Heiligkeit und Lebendigkeit findet.

Die Welt, die wir berechtigt sind, doch unter allen Umständen Gottes Welt zu nennen, ist aber doch andrerseits eine ungöttliche. Sie hat Sünde in sich, und soweit Sünde in ihr ist, sagen wir uns, weil von der Sünde in ihr, so auch von ihr selbst los und zeugen in unserem Gebet wider sie, ohne darum unsere Mitschuld zu verleugnen. Denn was für Sünde der Welt auch unser Zeugniß wider sie fordert und hervorruft, immer und immer müssen wir vor Gott bekennen, daß wir an dieser Gemeinsünde mit Schuld tragen. Wir schließen unsere Sünde in die Sünde der Welt außer uns ein, wie wir ihre Sünde zugleich mit der unsern von uns ausschließen. Wenn wir aber vor Gott unsere Sünde bekennen, so thun wir dies nicht, ohne ihn um den Geist seiner Heiligkeit zu bitten, damit wir kraft desselben die Sünde überwinden. So thun wir auch der Welt gegenüber und gegenüber ihrer Sünde. Wir zeugen wider sie vor Gott nicht ohne ihr den Geist des heiligen Gottes zu erbitten, der ihr zu ihrer Selbstheiligung helfe, und stellen uns selbst Gott zu Gebote und bitten ihn, daß er uns zu Werkzeugen dieses seines heiligen Geistes mache.

Weil Sünde in der Welt ist, so ist Uebel in ihr und der Tod ist der Sünde Sold. Das Uebel aber, wenn es durch

die Sünde verschuldet ist, ist mitverschuldet auch durch unsere Sünde. Um so mehr stellen wir uns Gott zu Gebote, das mitzuleiden, worunter seine Welt durch die Schuld der Sünde leidet. Der Christ bittet nicht, daß er von dem verschont bleibe, was die Welt Schweres und Schmerzliches betrifft, sondern er begibt sich unter das Leiden der Welt als einer, der bereit ist, mit zu leiden. Aber wenn wir, was unser individuelles Leiden anlangt, uns unter die Hand Gottes begeben, so thun wir dies doch nicht, ohne daß wir ihn um den Geist seiner Lebensmacht bitten, der uns stark mache, das Uebel so zu bestehen, daß es uns an der Erfüllung unseres allgemeinen und sonderlichen Christenberufs nicht hindere; und so thun wir nun auch, wenn wir uns mit der dem Uebel unterliegenden Welt zusammen der Hand Gottes untergeben. Wir thun dies nicht, ohne ihn um den Geist seiner Lebensmacht zu bitten, der seine Welt stark mache, Welt Gottes zu bleiben und immer mehr zu werden ungeachtet des Uebels, dem sie unterliegt. Wir bitten Gott, daß er auch uns durch denselben Geist seiner Lebensmacht tüchtig mache, der Welt dazu zu dienen, daß sie ohne Schaden ihres ewigen Berufes das Uebel erdulde.

So zeichnen wir nun das Beten des Christen als eine Bethätigung der christlich sittlichen Gesinnung nach ihrem eigenthümlichen Wesen, und nach der Mannigfaltigkeit ihrer nähern Bestimmtheiten.

Aber so wie wir das Beten hier beschrieben haben, gestaltet sich das einzelne Gebet niemals; denn das einzelne Gebet ist immer bestimmt durch den Augenblick, dem es entstammt, und dessen Beschaffenheit zunächst ihm seinen Inhalt gibt. Aber wenn auch hiedurch zunächst irgend eine einzelne Seite der christlich sittlichen Gesinnung sonderlich im Gebet zum Ausdruck kommt, so wird doch durch die Art und Weise, wie dies geschieht, sich zu erkennen geben, daß diese einzelne Seite derselben in uns die richtige Stelle einnimmt im Ganzen der christlich sittlichen Gesinnung. Es wird sich in der Art und Weise, wie der jeweilige

Augenblick dem einzelnen Gebet einen Inhalt gibt, doch zu erkennen geben, daß dies eben nur ein einzelner Moment in einem Leben ist, welches die von uns beschriebene christlich sittliche Gesinnung zu seinem Inhalt hat. Es wird der Christ den heiligen Gott nicht anbeten um seiner Heiligkeit willen, ohne daß das Bewußtsein seiner Sünde sich darin bemerklich macht. Er wird nicht bitten um die Kraft der Heiligung, ohne daß er der Heiligkeit Gottes die Ehre gibt, ihn als den Heiligen preist. Er wird sich nicht unter die das Uebel verhängende Hand Gottes begeben, ohne daß er ihn als den seligen Gott lobt, der allein das Leben hat, und der auch uns seines Lebens mit theilhaft gemacht hat. Er wird nicht vor Gott zeugen wider die Sünde der Welt und dabei seiner eigenen uneingedenk sein.

Der Christ bringt eben nicht blos dies oder das vor Gott, wenn er betend vor Gott tritt, sondern sich selbst, den in diesem Augenblick durch dieses oder jenes sonderlich bewegten, der aber dabei in der Einheit seiner christlichen Gesinnung verbleibt. Als den bringt er sich vor Gott, der er in diesem Augenblick ist, und da kann es keinen Inhalt eines Lebensaugenblickes geben, den er nicht vor Gott bringen dürfte noch sollte; es kann nichts zu gering noch zu sündig sein, das er nicht bittend oder bekennend vor Gott brächte. Er bringt es aber vor Gott als einen Bestandteil seines Gesammtlebens, von dem dies, was ihn jetzt zum Gebet drängt, nur ein einzelnes Moment ist, und darum bringt er es nicht als ein Vereinzeltes vor Gott, sondern in der Art und Weise, wie er es thut, spricht sich die Gesammtheit seiner christlichen Gesinnung aus, und sei es auch nur mit einem Seufzer. Er bringt nicht eine einzelne Sünde, deren er schuldig geworden ist, als Einzelnes vor Gott, und nicht ein einzelnes Uebel als ein vereinzeltes, sondern die einzelne Sünde immer als eine solche, die nur die Aeußerung seines sündigen Wesens überhaupt ist, und das einzelne Uebel oder Leiden immer nur als einen Bestandteil des durch die Sünde der Welt verschuldeten Uebels. Er betet daher, wo er eine einzelne Sünde vor

Gott bekennt, um eines einzelnen Uebels willen Gott bittet, als einer, dem es um die Heiligung von aller Sünde zu thun ist, und dessen Hoffnung ist, aus aller Noth erlöst zu werden. Des Christen Verlangen geht nicht blos auf das, was ihm von Moment zu Moment Noth thut, sondern geht auf das ewige Leben. Daher er unbedingt um nichts Einzelnes bittet, es sei, was es wolle, sondern unbedingt nur um den heiligen Geist, als um das allein Nothwendige.

So betet der Christ als Christ, der seinen Christenstand mit allen Mitchristen gemeinsam hat. Aber andrerseits ist ja das Gebet nun so individuell als der Lebensmoment, welcher darin seinen Ausdruck findet. Je individueller nun das Gebet ist, desto unthunlicher ist es augenscheinlich, fremdes Gebetswort zu gebrauchen, wo man Eigenes vor Gott zu bringen hat, das ins eigene Wort gefaßt sein will. Nur ausnahmsweise kann fremdes Gebetswort sich uns als der entsprechende Ausdruck für das darbieten, was uns gerade jetzt sonderlich bewegt. Ein anderes ist es selbstverständlich um das gemeinsame Gebet, wo ein Ausdruck erforderlich ist, welcher den in gleichem Gebetsanlaß Befindlichen möglichst gleichmäßig entspreche. Ein Gebet zu lesen statt sein Gebet zu sprechen, wenn es individuelles Gebet doch sein soll, ist ebenso wenig wirkliches Beten, als Beschäftigung mit Gottes Wort ein Beten heißen kann, obgleich dasselbe nicht selten und sogar von solchen, die sonst vom Beten richtig handeln, mit dem Beten zusammengefaßt wird. Daß man sich Gebetszeiten setze, ist bei der rhythmischen Bewegung des menschlichen Lebens ebenso natürlich, als es wider die Natur des Gebets wäre, wenn man es lediglich auf die einmal gesetzten Gebetszeiten beschränkte.

Unter das Gebet befaßt sich das Gelöbniß. Denn Gelöbniß ist mehr oder weniger in jedem Gebet, nämlich Ausdruck der Willigkeit, das unsrerseits zu erwidern, was wir von Gott erbitten. Aber die rechte Erwiderung dessen, was wir von Gott erbitten, da es ja nichts blos Einzelnes ist, das wir erbitten,

ist dem entsprechend die Selbsthingabe des ganzen Menschen. Dennoch kann dem, was wir Sonderliches zu erbitten veranlaßt sind, eine Selbstdargabe in dieser oder jener besondern Richtung entsprechen, also daß wir dieses oder jenes sonderlich geloben. Wie der Mensch das Bedürfniß hat, einer bestimmten sonderlichen Gemüthsbewegung in einer bestimmten einzelnen Handlung Ausdruck zu geben, so kann er sich auch getrieben fühlen, eine solche bestimmte einzelne Handlung Gott zu geloben, wo ein solcher bestimmter Anlaß gegeben ist. Falsch wird derartiges Gelöbniß nur dann, weil es wider die evangelische Freiheit stritte, wenn man sich das einzeln Gelobte, weil man es einmal gelobt hat, unbedingt zum Gesetz machte, ohne darauf zu achten, ob nicht Gott selbst uns Weisung gibt, nicht dieses Einzelne zu thun. Die Fügung der Umstände kann uns anweisen, dieses einzeln Gelobte nicht zu thun, wie Anderes statt dessen zu thun. Bleibt die evangelische Freiheit gewahrt, so ist nicht abzusehen, warum solch Einzelgelöbniß nicht soll statt finden können. Man hat gesagt, ein Gelöbniß sei eine Schwachheit, die blos entschuldigt werden könne. Gelübde sei nur zulässig aus Rücksicht auf die religiöse Sitte oder auf die Schwachheit Anderer. Das ist aber irrig.

Einer äußerlichen leiblichen Selbstbereitung zum Gebet bedarf ein Mensch um so viel weniger, je mehr sein Leben ein im Geist geführtes ist. Aber auch dies gilt nur im Allgemeinen. Wo ein sonderliches Anliegen das Gemüth bewegt, ist es wiederum dem Menschen natürlich, sich aus der täglichen Gewohnheit zurückzuziehen, oder dessen, was blos dem leiblichen Leben dient, in irgend einem Maße sich zu entschlagen. Das ist nicht blos, was man im allgemeinen Sinn Fasten nennt, sondern νηστεία im biblischen Sinn; es ist Selbstenthaltung aller Art hierunter zu begreifen. Aber in dem Gesagten liegt, daß nicht das Fasten selbst Etwas an sich ist. Es hat alle derartige Selbstenthaltung ihre Bedeutung nur als eine sich von selbst ergebende Folge des Gebetsdrangs. Daher die Schrift Beten und Fasten verbindet.

Endlich aller Kampf des Christen ist ein Ringen im Gebet. Dieses diene zur Erklärung, warum in unserer Darstellung des christlich sittlichen Verhaltens keine eigene Lehre vom Kampf des Christen Platz haben wird, wie sie sonst wol in ethischen Systemen, in dem v. Oettingens einen so großen Raum einnimmt. Im Gebet allein vollzieht sich das rechte Ringen des Menschen um die rechte Verfassung zu christlich sittlichem Handeln. Außerhalb des Gebets ist es ein fruchtloses und verheißungsloses Sichabarbeiten, wenn der Mensch nur mit sich selbst kämpfen will, statt mit Gott zu ringen. Was er von Gott erringt, das macht ihn geschickt zu allem Guten und stark wider alles Böse. Sonst mag er sich Zwang anthun, welcher Art er will, um die Sünde zu bekämpfen, es wird fruchtlos bleiben.

Wir haben damit die heilige Schrift zu vergleichen. Wir vergleichen sie nicht insofern, als wir das Gebet beschrieben haben, wie es Bethätigung der christlich sittlichen Gesinnung in der Mannigfaltigkeit ihrer nähern Bestimmtheiten ist. Dies ist von vornherein damit abgethan, daß wir unsere Beschreibung der christlich sittlichen Gesinnung überhaupt an der Schrift erprobten. Nur hinsichtlich dessen haben wir jetzt die heilige Schrift zu vergleichen, als es sich darum handelt, was das Wesen des Betens ist, und ob die Stelle, die wir demselben in der Beschreibung des christlichen Handelns angewiesen haben, schriftgemäß ist.

Die Schrift sagt nichts von einem Gebote Gottes, in Folge dessen der Mensch angefangen hätte zu beten. Es verhält sich damit ebenso wie mit dem Opfern, welches nichts Anderes ist, als Verkörperung des Betens, wie wir dies im 50. Psalm gesagt finden. Wo Opfer vorkommt, da sieht man, daß gebetet wird. Und wie nun von Anfang an geopfert worden ist, so ist auch von Anfang an gebetet worden. Das Beten ist hienach das Reden des Menschen zu Gott, welches sich aus des Menschen Verhältniß zu Gott von selbst ergibt.

Insofern nun als das Opfern Verkörperung des Betens ist, können wir allerdings das Opfer Kains und Abels hierher

ziehen und bemerken, daß der Unterschied zwischen dem einen und dem andern der ist, daß das eine Opfern die entsprechende Bethätigung des Verhältnisses des Menschen zu Gott war, wie es durch die Sünde und Sündenvergebung gestaltet war, während das Opfer Kains ein Handeln des Menschen Gott gegenüber war, wie es auch ohne die Sünde statthaft gewesen wäre.

Das erste Gebet, von welchem erzählt wird, daß und wie es gesprochen worden ist, Gen. 28, 20—22, ist eine Rede Jakobs. Im Selbstgespräch sagt er zunächst, Jehovah soll sein Gott sein; aber dies Selbstgespräch geht aus in eine Rede zu Gott: „und was du mir geben wirst, davon will ich dir den Zehnten geben". Anstatt zu sorgen, wie es ihm wol im fremden Lande ergehen werde, wohin er wanderte, wendet er sich zu dem Gott Abrahams und befiehlt sich ihm. Und als er Angesichts seines nahen Todes seine Söhne segnete, Gen. 49, da unterbricht er den Segensspruch, den er über sie einzeln ausspricht mit dem Ausruf, mit dem er sich zu Gott wendet: „Auf dein Heil, Jehovah, hoffe ich", läßt also seine Gedanken, daß er das Heil, welches seinem Geschlecht von Abraham her verheißen ist, von Jehovah erwartet, zur Rede werden, mit der er sich an Jehovah wendet. So sehr ist das Beten nichts Anderes als die Rede des Menschen mit seinem Gott.

Der 19. Psalm lehrt recht eigentlich, was es um das Beten sei. Es beginnt dieser Psalm mit einer Betrachtung der Predigt von Gottes Herrlichkeit, welche der Himmel über uns fort und fort und die Sonne am Himmel fort und fort ergehen läßt, und er fährt dann fort mit einem Lobpreis der im Gesetz gegebenen Offenbarung des Willens Gottes und geht aus in des Sängers Danksagung für seine Erleuchtung durch diese Offenbarung und in sein Bekenntniß, mannigfaltig gesündigt zu haben und zu sündigen, und in die Bitte um Vergebung seiner Sünde und um Bewahrung vor solchem Uebel, das ihm Versuchung zur Sünde werden möchte. Aber dann schließt der Sänger mit den Worten: „Möge die Rede meines

Mundes dir wolgefallen und das Gespräch meines Herzens vor dir, mein Hort und mein Erlöser". Da stellt der Mensch das Wort, das er zu Gott redet, neben das Wort, das die Schöpfung Gottes spricht, und neben das Wort der göttlichen Offenbarung. Sein Wort, das er zu Gott redet, ist ihm gleich als eine Erwiderung jener Heilsoffenbarung im Gesetz.

Was irgend das Herz bewegt, vor Gott zu bringen im Gebet, ist Gotte wolgefällig. So ist Ps. 88 lauter Klage. Man sieht es, wenn Elia 1. Kön. 19, 4 ausruft: „Es ist nun genug, nimm meine Seele weg", obgleich dieser Ausruf auf Irrthum beruht. Sein Gebet wird dennoch erwidert mit der gnädigen Offenbarung Gottes, die ihm auf Horeb zu Theil wird. Oder man sieht es, wenn Jeremia seine Weissagungen, indem er sie aufzeichnet, mit schmerzvollsten Klagerufen unterbricht, die er zu Gott sendet, Klagerufe, die bis dahin gehen, daß er den Tag seiner Geburt verwünscht, 20, 14. 15, 10. Diese zu Gott gesendeten Klagerufe des gequälten Propheten sind mit seinen Weissagungen zusammen und gleich ihnen Bestandtheil der heiligen Schrift.

Daneben finden wir nun auch, daß sich eine Sitte bildet, zu regelmäßigen Zeiten zu beten. Dahin weist schon die Stelle Ps. 55, 18, wenn auch an dieser Stelle die Unablässigkeit des Rufens zu Gott nur so ausgedrückt ist, daß es sei ein Rufen des Morgens, des Mittags und des Abends. Daniel hält diese Sitte regelmäßiger Gebetszeiten 6, 10. Aber wenn er 9, 21 unter besondrer Veranlassung und besondrer Gemütsbewegung sein Abendgebet spricht, so ist dasselbe ganz und gar Ausdruck seiner augenblicklichen Gemütsbewegung. Wir finden ferner, daß sich Enthaltung von diesem und jenem, daß sich Kasteiung mit dem Beten verbindet in Zeiten sonderlichen Leidens oder Angesichts besonders schwerer Lebensaufgaben. Ps. 69, 11, Neh. 1, 4; Dan. 10, 1. Man legte sich Enthaltung gelöbnißweise auf, oder sie wiederholt sich wie Sach. 7, 5 bei regelmäßiger Wiederkehr des Anlasses. Dieses Alles will nicht blos

als etwas dem alten Testament ausschließlich Eigenes angesehen sein.

Im neuen Testament sehen wir den Herrn Jesum selbst beten. Er betete einsam, die Nacht durchwachend, aber er betete auch wie am Abend seines Abschieds von den Jüngern laut vor ihnen. Was er für sie betet, sollen sie hören. Am Grabe des Lazarus hören wir ihn zu Gott, seinem Vater, rufen: „Ich danke dir, daß du mich erhört hast. Wol wußte ich, daß du mich allezeit erhörst, aber um der Umstehenden willen sage ichs, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.“ Hier sieht man, daß der Herr erst bei sich selbst zu seinem Vater gerufen hat, daß er ihm gebe, den ihm theuren Todten aus dem Tode wieder zu erwecken. Diese Bitte hat er bei sich selbst gesprochen; aber den Dank dafür, daß Gott ihn erhört hat, einen Dank, den er aussprechen kann, ehe er den Todten wieder ins Leben gerufen, den spricht er laut um der Umstehenden willen. Mt. 11, 25 geht das, was der Herr vor den Ohren des Volks und seiner Jünger und zu dem Volk und zu den Jüngern gesprochen hat, unmittelbar über in ein Wort der Danksagung, das er zu Gott sendet. Aehnlich Joh. 12, 27—28. Da sagt Jesus im Zusammenhang einer an die Volksmenge gerichteten Rede nicht etwa blos, was er in dieser Stunde erbitte, sondern er ruft es laut zu Gott, um was er bittet, um die wunderbare Antwort zu empfangen, ob sie noch eine Wirkung auf die Menge übe. Wieder anders aber ist es, wenn wir Mrc. 7, 34 lesen, daß er Angesichts jenes Taubstummen nur einen Blick gen Himmel gerichtet und einen Seufzer gen Himmel gesandt habe. In Gethsemane hat er sich aufs Angesicht niedergeworfen und hat mit Thränen und starkem Geschrei, Hebr. 5, den Vater gebeten, daß er den Kelch, den er trinken soll, vorübergehen lasse. Er hat in diesem Gebet, wie es der Verfasser des Hebräerbriefs 5, 7 bezeichnet, die Schwachheit menschlicher Natur als ein Gebetsopfer Gotte dargebracht, und sein Kreuzesleiden hat mit dem Gebetsruf: „Vater, vergib ihnen“, begonnen, und mit dem Ge-

betsrufe: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist", geschlossen. So hat der Herr selbst gebetet.

Vergleichen wir nun auch das, was er vom Beten eigens gelehrt hat. Zunächst bietet sich uns dar, was er innerhalb der Bergpredigt vom Beten sagt. Er hat dort 6, 1 angefangen zu lehren, wie ganz anders, als die Pharisäer thun, von seinen Jüngern das zu thun sei, was an sich recht ist, wie ganz anders sie es thun müssen, als die Pharisäer, damit es recht gethan sei. Die Uebung der Wohlthätigkeit ist das Erste, woran er dies zeigt, und dann das Beten. Was er hier vom Beten sagt, das ist im Einzelnen gleichnißartige Ausführung eines Gedankens, welcher der Gesammtheit dieses Einzelnen, das ihn nur zu veranschaulichen dient, entnommen sein wird. Nicht darf man das Einzelne einzeln nehmen; der Gedanke ist, daß man so beten soll, wie es geschieht, wenn man mit dem Beten nichts anderes will, als eben beten. Wer dieses Sinnes ist, der wird soviel wie möglich mit seinem Gott allein sein wollen und wird mit dem Bewußtsein reden, daß er zu Gott spricht, dies letztere im Gegensatz zu einem βαττολογεῖν, zu einem ungestalteten Plappern, welches wie bei einem Stotternden immer wieder neu ansetzt, um immer wieder dasselbe zu sagen, ohne es fertig zu bringen. Im Gegensatz hiezu zeigt der Herr im Vater unser, wie gebetet sein will, so einfach, so klar, so viel sagend mit wenigen Worten.

Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Vater unser Lc. 11, 1. Dort haben die Jünger den Herrn angegangen, er solle sie beten lehren, wie Johannes der Täufer seine Jünger beten gelehrt hat. Aus dieser Vergleichung ist ersichtlich, wie das gemeint ist, was sie bitten. Wenn Johannes der Täufer seine Jünger eigens und sonderlich beten lehrte, so lehrte er sie bitten, wie es die neue Heilszeit mit sich bringt. Die Jünger meinen nun, in ähnlicher Weise solle Jesus sie auch lehren, wie sie jetzt beten sollen. Daher ist das, was der Herr, ihrem Wunsch entsprechend, sie lehrt, ein gemeinsames Gebet, und ist nur und ausschließlich Bittgebet, ist aber Gebet um Solches,

was alle und unter allen Umständen erbitten sollen. Das ist ein viel schlichteres Gebet, als das die Jünger meinten, das er sie lehren soll. Sie sollen zuerst um das bitten, was Gottes ist, daß Gottes Name geheiliget werde, sein Reich komme; die Bitte: „Dein Wille geschehe", fehlt an jener Stelle. Erst nach dem, was sie erbeten haben in Sachen Gottes, sollen sie beten um das Eigene, daß Gott ihnen gebe, was ihnen leiblich noth ist, daß er ihnen das vergebe, was ihre Seele beschwert, und daß er sie vor allem behüte, was sie zu Fall bringen möchte. Die Bitte: Erlöse uns vom Uebel, fehlt wiederum. In eben jenem Zusammenhang aber belehrt Jesus die Jünger Lc. 11, 13, daß sie bitten sollen um den heiligen Geist, welche Bitte die schlechthin der Erhörung gewisse ist. Damit sind die Jünger das rechte Beten gelehrt. Schlechthin bitten sollen sie um den heiligen Geist, und was sie sonst zu bitten haben, das soll in diese Bitte sich fügen.

Eine neue Gestalt wird das Beten seiner Jünger annehmen, wenn er zum Vater gegangen ist. „Bis jetzt", sagt er am Abschiedsabend Joh. 16, 24, „habt ihr nichts gebeten in meinem Namen"; das ist kein Vorwurf, sondern die Ankündigung einer neuen Zeit, auch des Betens, die nun für sie anbricht. So lange Jesus selbst noch nicht vollendet war in Tod und Auferstehung und Erhöhung, so lange war die Vermittlung des Verhältnisses seiner Jünger zu Gott durch ihn noch erst im Werden. Aber nachdem er zum Vater hingegangen ist, ist dasselbe vollendet; von nun an wird ihr Beten eine Bethätigung ihres Bekenntnisses zu ihm sein, daß er ihnen das ist, was sein Name in sich schließt. Darauf hin, daß er ihnen dies ist, und daß sie es ihn sich wollen sein lassen, darauf hin bringen sie fortan ihr Gebet zu Gott. Es bestimmt sich hienach beides, der Inhalt und die Weise ihres Gebets, und die Erhörungsgewißheit beruht fortan hierauf.

Der Herr hat nicht gesagt, daß sie fortan zu ihm beten sollen, sondern in seinem Namen werden sie zu Gott beten, und

die ersten Christengebete, die uns in der Schrift begegnen, sind noch ganz in alttestamentlicher Weise an den Herrn, an den, der alttestamentlicher Weise Jehovah heißt, gerichtet. So Act. 1, 24 und 4, 29 zu verstehen; an der letztern Stelle ist in dem Gebet von Jesu geredet als dem Knecht des Herrn. Aber Stephanus ruft Act. 7, 60 (59) sterbend ebenso zu Jesu, wie sonst ein Sterbender zu Jehovah gerufen haben wird, und 1 Cor. 1, 2 heißen die Christen schlechtweg die den Namen des Herrn Jesu Christi Anrufenden. So wesentlich ist es dem Christen, den Herrn Jesum anzurufen. Dennoch begegnen uns im neuen Testament einzelne Beispiele eines an den Herrn Jesum gerichteten Gebets nicht weiter außer etwa jener Ruf der Gemeinde: „Komm Herr Jesu" Apoc. 22, 20. Wol aber lesen wir immer, daß gebetet wird zu Gott dem Vater des Herrn Jesu Christi, oder daß zu Gott gebetet wird durch Jesum. Letzteres in der Danksagung des Apostels Röm. 1, 8, oder Hebr. 13, 15 wird ermahnt durch Jesum Gotte Lobopfer darzubringen, an welcher Stelle solches Beten durch Christum im Gegensatz steht zur Darbringung gesetzlicher Opfer durch die Hände des Priesters. Daher διὰ Ἰησοῦ. Der Christ legt sein Gebet zu Gott, dem Vater Jesu, in die Hände Jesu. Es ist das die eine Seite jenes Betens im Namen Jesu. Wie dem Christen Jesus der Mittler seines Verhältnisses zu Gott überhaupt ist, so auch der Mittler seines Betens zu Gott.

Wenn Römer 1, 8 Paulus mit Danksagung gegen Gott um willen der Gemeinde, an die er schreibt, anhebt, so bezeichnet er dies sein Danksagen um sie als eine einzelne Aeußerung seines stetigen Gebetslebens, als ein Einzelnes in dem stetigen, unabläßigen, innerlichen Gottesdienst, den er Gott bringt in Sachen des Evangeliums. So ist das λατρεύω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ gemeint. Es ist ein innerlicher Gottesdienst in Sachen seines Berufs, den er betend thut, und ein unabläßiger. Und so ermahnt er 1. Theß. 5, 17, daß man unabläßig beten soll, und ermahnt eben dort, daß man in jeglicher Sache Gott Dank sagen soll, mit dem Beifügen: „Dies ist Gottes Wille in

Christo". Es ist Gottes Wille, der dem Christen gilt. Der Christ kann dies, was gefordert wird; er kann Gott um Alles danksagen; er kann es, so gewiß er dessen eingedenk ist, was Paulus Röm. 8, 28 schreibt, daß denen, die Gott lieb haben, alles zum Besten gedeihe. Wenn der Apostel den Gläubigen zuruft: „Danksaget um jegliches", oder wie Philipp. 4, 6: „Sorget nichts, sondern in allem sollen eure Begehren in Gebet und Bitte mit Danksagung verbunden Gotte kund gethan werden", welche letztere Ermahnung also alles Sorgen untersagt, mit dem der Mensch nur sich selbst quält, so sieht man, daß jegliches, was eines Menschen Gemüth bewegen mag, sei es nun geeignet Inhalt einer Bitte oder Inhalt einer Danksagung zu sein, vor Gott gebracht werden soll. Und so lesen wir 1. Tim. 4, 3—5 von der Danksagung, mit welcher der Christ die leibliche Nahrung hinnimmt und genießt. Es wird dieser leibliche Genuß dadurch geheiligt, er bekommt eine religiöse Weihe. Oder es ist ein Mensch von leiblichem Uebel heimgesucht; so war es Paulus, wie er 2. Cor. 12, 8 erzählt; er war gepeinigt von einem leiblichen Uebel, das ihm seine Berufserfüllung erschwerte; und er erzählt uns, wie er zu Gott gefleht habe, daß ihm dasselbe möchte abgenommen werden. Aber er erzählt auch, daß er sich zufrieden gab, als ihm im Geiste kund ward, Gott wolle gerade in seiner Schwachheit sich als den Mächtigen erzeigen. Jakobus heißt 5, 14 solche Glieder der Gemeinde, die leiblich erkranken, die Gemeindeältesten herbeiholen, daß sie über sie beten; so wird ihnen Heilung werden, eine Zusage, die sich ebenso wie jene Ermahnung sonderlich aus den Verhältnissen jener frühesten Zeit der Christenheit begreift, welcher der Brief Jakobi angehört. Wir erinnern uns, wie es Paulus als etwas Sonderliches zu bedenken gibt 1. Cor. 11, 30, daß so Viele in der korinthischen Gemeinde zur Zeit krank sind und hinwegsterben. Wir erinnern uns, wie bekümmert 1. Theff. 4, 13 die Christen Thessalonichs sind darüber, daß sie Einzelne aus ihrer Mitte hinwegsterben sahen. Bedenken wir, daß in jener frühesten Zeit

der Christenheit aller Gemüther auf die Wiederoffenbarung Jesu Christi gerichtet waren, weshalb es eben denen zu Thessalonich so schwer wurde, daß Etliche aus ihrer Mitte hinwegstarben, weil sie meinten, daß diese um die Miterlebung jener herrlichen Thatsache kämen, so werden wir begreifen, daß solche Glieder, die schwer erkrankten, die Fürbitte der Gemeinde suchen sollten, damit sie wieder gesund würden. Denn das gemeindliche Gebet sucht ein solcher Kranker, wenn er die Gemeindevorsteher zu sich bittet, daß sie über ihm beten; sie thun es in Vertretung der Gemeinde.

Wie es nun in Wahrheit selbstverständlich ist, daß wenn überhaupt gebetet wird, jegliches, wovon das Gemüth je und je bewegt wird, Inhalt des Gebets wird, ebenso selbstverständlich ist es, daß der Christ, der sich in Liebesgemeinschaft mit seinen Mitchristen weiß, nicht für sich selbst zu Gott beten kann, ohne auch für die, welche seine Brüder in Christo sind, mitzubeten, sei es, daß sein Gebet Bitte ist, oder daß es Danksagung ist. Es ist also etwas, wozu kaum erst ermahnt zu werden braucht, was Paulus Eph. 6, 18 den Gläubigen einschärft, daß sie bitten sollen um alle Heiligen, um alle Mitchristen. Aber nicht so selbstverständlich war das andre, was wir ihn 1. Tim. 2, 1 und weiterhin einschärfen sehen. Hier ermahnt er sonderlich, daß wenn die versammelte Gemeinde betet, sie für alle Menschen Bitte und Danksagung zu Gott senden soll und insonderheit für die Obrigkeit, die dazu bestellt ist, daß wir ein stilles und ruhiges Leben unter ihrer Obhut führen. Er schärft dies ein im Gegensatz gegen eine selbstische Selbstabschließung der Christenheit auf sich, bei welcher man vergesse, Gott wolle, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Also bittend und danksagend soll sich das Gebet der Christen über alles erstrecken, was menschlich ist. Jene Fürbitte, von welcher Jakobus sagt, soll auch die Wirkung haben, daß wenn der Kranke, über welchem gebetet wird, gesündigt hat, ihm Vergebung seiner Sünde zu Theil wird. Es ist der Fall gemeint, daß er sich das Uebel,

das ihn betrifft, durch die Sünde verdient hat. In diesem Fall ist er nicht blos leiblich, sondern auch in seinem Gewissen gequält, und bedarf der zweifachen Hülfe, daß er leiblich gesunde, und daß er seiner Sünde Vergebung findet. Beides hängt aufs Innigste zusammen. Er sieht in der Befreiung von seinem leiblichen Uebel thatsächlich die Vergebung seiner Sünden ausgesprochen. So sagt auch Johannes, 1. Joh. 5, 16, daß wer einen Mitchristen sündigen sehe, für ihn bitten solle, damit er seiner Sünde Vergebung finde, er fügt aber hinzu, wenn es eine Sünde nicht zum Tode ist. Denn ist es eine Sünde zum Tode, so muthet er denen, die er zur Fürbitte ermahnt, nicht zu, um Vergebung solcher Sünde zu bitten. Es sündigt zum Tode, wer so sündigt, daß er Christo den Dienst aufkündigt und den verleugnet, welcher sein Heiland geworden ist. Solche Sünde führt zum Tode, denn wer darin bleibt, hat keine andre Möglichkeit einer Bekehrung, die ihm zur Vergebung seiner Sünde verhilft, und wenn nun einer den andern so sündigen sieht, woher sollte ihm die Freudigkeit kommen, um Vergebung der Sünde für ihn zu bitten, da er hiefür gar keine Erhörungsmöglichkeit sieht. Der Apostel verbietet also nicht, daß man in solchem Fall Fürbitte thue, sondern er verlangt sie in diesem Fall nicht.

Wir haben auch von Gelöbnissen gesprochen. Beispiele derselben finden sich nicht blos im alten Testament, sondern auch im neuen. Der Apostel Paulus hat sich nicht nur an jenem Nasiräats-Gelübde etlicher jüdischer Christen betheiligt Act. 21, 24, man könnte sagen, da habe er sich nur zur Schwachheit anderer bequemt, indem er der Verdächtigung steuern wollte, als ob er das Gesetz Mosis abschaffe; wir lesen auch Act. 18, 18, daß er ganz von freien Stücken ein Gelübde gethan und bezahlt hat. Was dort nur mit wenigen Worten angedeutet ist, wird so zu verstehen sein, daß er, als er Corinth, wie er selbst 1. Cor. 2, 1 und 3 sagt, unter viel Furcht und Zittern betrat, ein Gelübde that, welches er, als er nun nach einer ganz unerwartet

segensreichen Wirksamkeit von 1½ Jahren die Stadt wieder verließ, ehe er sich einschiffte, bezahlt hat.

So ist auch, daß sich Fasten mit dem Beten verbindet, nicht nur etwas Alttestamentliches. Wir hören den Herrn Mt. 6 wie davon reden, daß man recht Almosen gebe und recht bete, so auch davon reden, daß man recht fasten soll, nicht so wie die Pharisäer. Mt. 17, 21 spricht der Herr von einer Art Dämonischer, denen nicht anders zu helfen sei, als durch Gebet und Fasten. Das Gebet, dessen es hier bedarf, ist dadurch, daß es als ein mit Fasten verbundenes bezeichnet wird, als ein besonders dringliches, aus dem innersten Gemüth des tiefbewegten Menschen kommendes bezeichnet. Aber andrerseits antwortet der Herr Mt. 9, 15 denen, die ihm vorhalten, warum seine Jünger nicht auch fasten, wie des Johannes Jünger, daß seinen Jüngern nicht möglich sei zu fasten; so lange er bei ihnen sei, so lange stehen sie in der Freude; wenn er von ihnen genommen sein wird, dann wird bei ihnen das Fasten nicht ausbleiben. Da sieht man, daß das Fasten nur gemeint ist als von selbst sich ergebende Folge einer sonderlichen Gemüthsstimmung und nicht als etwas, was für sich allein wäre. 1. Cor. 7, 5 spricht Paulus von einer Enthaltung, welche den Zweck hat, recht frei und geeignet für das Gebet zu sein. So viel entnehmen wir der heiligen Schrift in Betreff des Betens. Es wird, was wir selbst von demselben gesagt haben, wol in allen wesentlichen Stücken seine Bestätigung finden.

Aber wie steht es mit dem kirchengeschichtlichen Zeugniß, welches unsrer Erörterung des Gebets zur Bestätigung diene? Wie kann die Geschichte der Kirche uns hiefür ein Zeugniß geben? Je innerlicher das Beten seinem Wesen nach ist, desto weniger läßt sich eine Geschichte desselben geben, welche zeige, wie man allezeit recht gebetet habe. So also kann es nicht gemeint sein, wenn wir nach einem kirchengeschichtlichen Zeugniß fragen; aber wir können zeigen, daß die früher von uns aufgezeigten Entartungen des christlich-sittlichen Verhaltens, der

christlich-sittlichen Gesinnung immer auch ein Beten zur Folge gehabt haben, welches von der Linie abweicht, auf welcher wir das rechte Beten gefunden haben.

Wir unterschieden eine pharisäische, eine mönchische und eine epicuräische Entartung des christlich sittlichen Verhaltens, der christlich sittlichen Gesinnung. Wo die pharisäisch kirchliche Entartung eintrat, da wurde das Beten zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Formen, mit bestimmten Geberden, als da ist Knieen, Sichbekreuzen aus einer Sitte zu einem kirchlichen Gesetz. Von da war dann nicht weit zu der vollends schlimmen Verirrung, daß man das Gebet als kirchliches Strafmittel gebrauchte. Indem man das Gebet so herabwürdigte, hob man das Fasten auf eine Stufe, wohin es nicht gehört. Man machte es zu einer Sache für sich, getrennt vom Gebet. Wo die mönchische Entartung der christlich sittlichen Gesinnung eintrat, da konnte das Gebet nach eben den 2 Richtungen hin entarten, nach welchen sich jenes mönchische Wesen selbst von der richtigen Linie des christlichen Verhaltens entfernte. Denn das mönchische Wesen bildete sich aus einerseits in der Richtung auf Selbstkasteiung und andrerseits in der Richtung auf die Weltentäußerung. Wo es auf Selbstkasteiung gerichtet war, da hat man anstatt im apostolischen Sinne unablässig zu beten, sehr häufig gebetet, und anstatt ernstlich zu beten, das Beten sich nur beschwerlich gemacht, indem man lange zu beten sich zur Pflicht machte oder etwa nächtlich mit Unterbrechung des Schlafs zu beten. Wo das mönchische Wesen die Richtung auf Weltentäußerung nahm, da verwandelte sich das Beten in eine contemplative Versenkung des Menschen in sich selbst. Es kam zu jenem hochgepriesenen mystischen Beten ohne Worte, das in ein dumpfes Brüten auslief. Das Fasten wurde auch hier eine Sache für sich, man legte sichs auf als Selbstqual entweder der Verdienstlichkeit wegen, die solche Selbstqual habe, oder der vermeintlichen Selbstheiligung wegen, zu welcher sie diene. Endlich das Gelübde wurde hier etwas, das man sich als eine

schlechthin und unbedingt bindende Pflicht auferlegte. Endlich das Beten der epikuräisch gesinnten Massen war nichts Anderes als eine Abfindung mit einer, wie man von der Kirche gelehrt war, zur Seligkeit erforderlichen Verpflichtung. Durch das Gesetz der Kirche war es auferlegt, und soweit man diese Auflage meinte erfüllen zu müssen, betete man. Doch freilich man betete wohl auch von selbst, aber um dies und das und dann zu Maria oder zu den Heiligen, zu denjenigen, von denen man am ersten zu erlangen hoffte, was man begehrte, betete nicht nur zu Personen, die es wirklich waren oder die man dafür hielt, sondern auch zu augenfälligen Dingen, zu Bildern, Reliquien. Das Fasten wird hier geübt als eine leidige Last, die mit dem Beten oder gar mit einem Gebetsleben gar keinen Zusammenhang hat, und der man sich auch, so gut es geht unter Verpflichtung der Kirche, entledigt. So folgte das Beten und, was mit ihm zusammenhängt, der Entartung der christlichen Kirche.

In der erneuerten Kirche ist das Gebet in seiner Ehre und Würde wiederhergestellt worden. Aber darum hat es doch nicht gefehlt, daß jene dreierlei Entartungen sich wiederholten. Es wiederholte sich jene pharisäisch kirchliche Art in dem Mißbrauch von Gebetsformeln und Gebetsbüchern, die zum Ersatz für wahrhaftiges Beten dienten. Oder es wurde das Beten zu einer öffentlichen Schaustellung der Frömmigkeit oder auch der Rechtgläubigkeit, indem man nicht auf Grund des Gebetsdranges, sondern auf Grund einer sehr äußerlichen Reflexion so zu beten sich befleißigte, wenn öffentlich und vor andern gebetet wurde, daß man seine Rechtgläubigkeit darin zur Schau stellte. Es wiederholte sich die mönchische Entartung in dem Selbstzwang des pietistischen Bußgebets, wo man nach selbst ausgedachten Regeln, wie der Proceß der Buße vor sich gehen müsse, betete, anstatt nach dem Drang des Herzens; oder man zwang sich in den Versammlungen mit Gleichgesinnten zu dem Gebet vor Andern, das doch eine Sache der sonderlichen Begabung

und nicht eines Jeden Sache ist; man zwang sich zu dem charismatischen Beten, was doch ein Selbstwiderspruch in sich ist. Dazu kam bei den Herrnhutern ein, wie wir sahen, unrichtiger Gebetsumgang mit dem Herrn Jesus, welcher darum ungesund war, daß das Gebet zu Gott, dem Vater Jesu Christi, zurücktrat, was wider die Natur des Gebets war, weil wider das Verhältniß des Menschen zu Gott in Christo Jesu. Und vollends wiederholte sich die epikuräische Art des Betens. Statt zu beten, unterhielt man sich mit Selbstbetrachtungen, die Selbstbeschäftigungen waren, oder mit Naturbetrachtungen. Man benützte die Befreiung aus dem hierarchischen Zwang des Betens zum Garnichtbeten. Man redete sich ein, nicht etwa nur Beschäftigung mit der heiligen Schrift, sondern überhaupt Beschäftigung mit Dingen der Natur oder der Kunst sei schon ein selbstständiger Gottesdienst. Von einem Gebet zu Jesu dem Herrn war ohnehin, wo der Rationalismus die Herrschaft gewann, keine Rede. So gänzlich schlug hier jener ungesunde herrnhutische Gebetsumgang in das Gegentheil um. Wem Jesus nur ein Geschöpf Gottes war, ein Mensch gleich ihm selbst, dem mußte ein Beten zu Jesu Abgötterei sein. Doch sprach man noch von einem Beten im Namen Jesu; aber das war eine blose Formel; denn wo man Jesum nicht als den zu Gott erhöhten, als den Herrn der Herrlichkeit, den lebendigen Sohn Gottes zur Rechten Gottes kannte, da konnte man ja das Beten zu Gott, dem Lebendigen, nicht vermittelt sein lassen durch Jesum, den Gestorbenen und im Tod Verbliebenen.

Es ist die ganze eine Seite des christlich sittlichen Handelns, die wir in dem Beten des Christen erkannt haben. Wir kommen an das christlich sittliche Handeln im mittelbaren Verhältniß zu Gott.

Wenn es mit dem Beten die Bewandtniß hat, wie wir dasselbe gezeichnet haben, so ist alles andre Handeln, alles Handeln, das auf die Welt gerichtet ist, alles Handeln im mittelbaren Verhältniß zu Gott nur in dem Maße christlich sittliches

Handeln, als es jenen Gebetsumgang mit Gott zu seiner Voraussetzung hat, und da ist dann, wie wir das Beten und das unablässige Beten verstanden haben, von einem Conflict zwischen der Pflicht des Betens und der Pflicht des Arbeitens von vornherein kein Rede.

Also von dem christlich sittlichen Handeln werden wir nun zu sprechen haben, welches Gott mittelbarer Weise zum Gegenstand hat; es ist das Handeln, welches auf die Welt gerichtet ist. Dabei erinnern wir uns wieder, wie wir es meinen, wenn wir von der Welt Gottes sprechen. Sie ist uns ein persönliches Object für den Christen; denn ihm ist die Welt Gottes, der ihr Schöpfer und ihr Erlöser ist, vor allem die in Christo Jesu geeinigte oder in ihm zu einigende Menschheit. Nicht Institutionen, nicht Ordnungen sind zunächst der Gegenstand unseres Handelns, sondern der lebendige Mensch, die in persönlichem Leben stehende Gotteswelt. Wir bethätigen unsre Liebe zu Gott an der in sittlichen Gemeinschaften lebenden Menschheit. Des Christen auf die Welt gerichtetes Handeln ist nach außen wirksame Bethätigung eben derselben christlichen Besinnung, die sich im unmittelbaren Verhältniß zu Gott im Gebet ausspricht. An der Welt Gottes dienen wir Gott, dem wir nichts Anderes sein können, als daß wir uns von ihm zu dem machen lassen, wozu seine Liebe uns machen will. Der Welt können wir eben das sein, was sie uns ist, und sie kann durch uns etwas werden, wie wir durch sie.

Da ist denn nun, wenn wir dies Handeln des Christen, dessen Gegenstand die Welt ist, beschreiben wollen, vor allem nöthig, daß wir die christlich sittliche Gesinnung mit den ihr wesentlichen Bestimmtheiten, wie wir sie kennen gelernt haben, übersetzen in eine nach außen wirksame Bethätigung derselben, unser innerliches Verhalten umsetzen in ein nach außen wirksames.

Da ist denn unser auf die Welt gerichtetes Handeln vor allem Bethätigung der Liebe gegen Gott, den Heiligen; denn

als den Heiligen liebt ihn der Christ, und so ist ihm auch die Welt Gottes als Welt des heiligen Gottes, als welche sie gut ist, Gegenstand seiner Liebe. Als die Welt des heiligen Gottes ist sie würdiger Gegenstand einer Liebe, welche in die Liebe zu Gott eingeschlossen ist. Da besteht denn die Bethätigung dieser unsrer Liebe gegen die Welt darin, daß wir an unserem Teil dasjenige thun, was dazu dient, daß sie die Welt des heiligen Gottes, welche sie ist, immer mehr werde. Förderung ist dies Handeln. Unsre Liebe gegen Gott den Heiligen ist eine demüthige; als solche erzeigt sie sich auch gegenüber der Welt Gottes, wir lieben sie als die von Gott für uns geschaffene Offenbarung seiner Heiligkeit, die ihm das Mittel ist, uns zu heiligen. Denn wir werden durch sie ihrer Heiligkeit mittheilhaft. Die thätige und wirksame Anerkennung dieses Verhältnisses, in welchem wir zu ihr stehen, geschieht damit, daß wir sie als das bewahren, was sie von wegen Gottes des Heiligen ist. Unsere Förderung der Welt ist eine conservative. Die Demuth unserer Liebe zu ihr schließt alle Willkür aus.

Unser auf die Welt gerichtetes Handeln ist ferner Bethätigung unserer Freude an Gott, dem Lebendigen und Seligen. Wir freuen uns Gottes als des Lebendigen und freuen uns seiner Welt als der Welt des lebendigen Gottes, als welche sie die von ihm beglückte, beseligte ist. Die Bethätigung nun dieser unserer Freude an ihr besteht darin, daß wir sie uns das, was sie von wegen Gottes des Lebendigen und Seligen ist, daß wir sie uns das Gut, welches sie uns ist, immer mehr werden lassen. Dieses Handeln ist eine Aneignung. Wir bethätigen unsre Freude an der Welt des lebendigen Gottes damit, daß wir sie uns aneignen. Des Christen Freude an Gott ist eine dankbare, und als solche erzeigt sie sich auch an der Welt Gottes; wir freuen uns ihrer als der uns von Gott gegebenen Offenbarung seiner Herrlichkeit und Lebendigkeit, freuen uns ihrer als des uns von Gott gegebenen Gegenstandes der Freude. Sie ist die Offenbarung seines seligen Lebens und übt auf uns als

das Gut, welches sie uns ist, eine beseligende Wirkung; sie beglückt uns. Die thätige Anerkennung nun dieses Verhältnisses, in welchem wir zu ihr stehen, geschieht damit, daß wir sie uns das Gut, welches sie ist, zu dem Zwecke werden lassen, damit wir ihr Etwas seien. Mittelst dessen, was wir durch sie geworden sind und werden, wollen wir ihr Etwas sein. Unsre Aneignung der Welt ist also eine in der Art dienstwillige, daß wir das, was wir durch sie Gutes haben und sind, ihr zu Gute kommen lassen. Damit ist alle Selbstsucht unsrer Weltaneignung ausgeschlossen. Wir begeben uns mit dem, was wir durch sie haben, ihr zu Dienst. So wird unser auf die Welt gerichtetes Handeln ein Thun der Dankbarkeit.

Es ist uns also um ihre Heiligung zu thun, weil sie, als von Gottes wegen heilige, Gegenstand unserer Liebe ist, und es ist uns um ihre Beglückung zu thun, weil sie, als die von Gottes wegen beseligte, Gegenstand unserer Freude ist. Weil sie aber das Mittel ist unserer Heiligung, so ist unsere Bemühung um die ihrige eine demüthige; weil sie das Mittel ist, uns zu beseligen, so ist unsre Bemühung um ihre Beglückung eine dankbare. Dort findet ein die Welt förderndes Handeln statt, von welchem die Willkür ausgeschlossen ist, die etwas nach eigenem Belieben aus ihr machen möchte, und hier findet ein aneignendes Thun statt, welches die Selbstsucht ausschließt, die nur sich selbst bethätigt.

So stellt sich unser auf die Welt gerichtetes Handeln, sofern sie die Welt Gottes ist. Aber so lange sie das, was sie von Gott wegen ist, ihrerseits immer noch erst wird, so lang hat sie Sünde in sich und unterliegt dem Uebel.

Sie hat Sünde in sich und so bethätigt der Christ seinen Haß gegen die Sünde an ihr, insofern sie die sündige ist. Da ist sein Handeln ein reinigendes, ein Streiten wider die Sünde in der Welt und ein Strafen derselben, wobei wir aber immer dessen eingedenk sind, daß wir selbst Theil haben an der Sünde, die in ihr ist. Andrerseits weiß der Christ, daß der Geist des

heiligen Gottes in der Welt waltet, wie in ihm selbst, so daß seine Entschlossenheit zum Kampf wider die Sünde in ihr auf der Glaubenszuversicht beruht, daß derselbe nicht vergeblich sei, sondern Frucht schaffe, die sündige Welt zu heiligen. An sich wäre die Bethätigung des Hasses gegen die Sünde an der Welt das Widerspiel jenes die Welt als die von Gotteswegen heilige conservirenden, bei dem, was sie ist, bewahrenden Thuns; aber dadurch daß wir den Kampf wider die Sünde in jener Glaubenszuversicht führen, es walte der sündigen Welt der Geist des heiligen Gottes inne, wird derselbe unserm fördernden Handeln verwandt. Unser Strafen der Welt um ihre Sünde, unser Streiten wider die Sünde in ihr ist gemeint, daß die Welt soll gebessert werden. Neben jenes conservative Handeln tritt ein reformirendes.

Die Welt unterliegt dem Uebel, das verschuldet ist durch die Sünde, an der wir selbst Theil haben. So bethätigt der Christ nun seine willige Ergebung unter das Uebel an der Welt damit, daß er sich der Mitleidenschaft des Uebels, dem die Welt unterliegt, unterzieht, anstatt es nur, soweit er demselben nicht ausweichen kann, über sich ergehen zu lassen. Wir fühlen und empfinden das Uebel, dem die Welt unterliegt, nicht blos mit ihr, sondern wir untergeben uns demselben, es mit zutragen. Aber das thun wir als Christen, welche wissen, daß der Geist des lebendigen Gottes in der Welt waltet, wie wir uns seiner selbst getrösten, und daraufhin bethätigt sich unsre Hoffnungsfreudigkeit gegenüber dem Uebel auch an ihr. Diese Hoffnungsfreudigkeit, daß das Uebel überwindbar sei, flößt uns den Muth ein, das Uebel nicht nur zu bestehen, das wir der Welt tragen helfen, sondern es ihr zu Gute zu überwinden. Wir getrösten uns dessen, daß dieses möglich sein wird, in so weit als es nöthig ist, damit die Welt ihrer Bestimmung entgegengeführt werde. Das gibt uns die Fröhlichkeit zu arbeiten. Unser Mittragen des Uebels wird zur Arbeit, der Welt zu Gute das Uebel zu überwinden. So geschieht es also, daß wir die

Welt uns nicht aneignen, ohne auch das Uebel, dem sie untersteht, uns anzueignen, und die Erzeigung unserer Dankbarkeit geschieht nun auch in der Arbeit zur Ueberwindung desselben.

So übersetzt sich uns die christlich sittliche Gesinnung mit den ihr wesentlichen Bestimmtheiten in die ihr wesentlichen Bestimmtheiten des christlich sittlichen Handelns. Wie nun, als wir die christlich sittliche Gesinnung beschrieben, deutlich war, daß die Aufeinanderfolge, in welcher wir ihre wesentlichen Bestimmtheiten aufzählen, nicht gleichgültig ist für die Christlichkeit unserer Sinnesart, so gilt ein Gleiches in Bezug auf die Bestimmtheiten des christlich sittlichen Handelns. Die Aufeinandererfolge, in welcher sie sich uns ergeben, ist nicht gleichgültig für die Christlichkeit unserer Handlungsweise. Förderung der Welt ist hier das Erste, wie dort die Liebe. Nicht Aneignung der Welt ist das Erste, sowenig als dort die Freude das Erste sein durfte. Aber auch Bewahrung ist nicht das Erste, sondern verhält sich zur Förderung, wie die Demut zur Liebe. Zu dem wirksamen Handeln des Förderns und Aneignens tritt das reinigende erst hinzu, und nicht darf das Verhältniß umgekehrt sein, und der Sünde zu wehren geht der bessernden Thätigkeit voraus. Beides aber geht voraus der das Uebel überwindenden Arbeit, und nicht darf das Verhältniß ein umgekehrtes sein.

So beschaffen ist das christlich sittliche Handeln im Verhältniß zur Welt Gottes vermöge der Beschaffenheit der christlich sittlichen Gesinnung. Es wird aber dann ein mannigfaltiges andrerseits auch durch die Unterschiedlichkeit der Beziehungen, in welcher der handelnde Christ zur Welt steht, und diese Be-ziehungen sind so mannigfaltig als es sittliche Gemeinschaften gibt. Zahl und richtige Aufeinanderfolge der sittlichen Gemeinschaften ist uns aber bereits aus den Voraussetzungen der theologischen Ethik bekannt.

Denn wir unterscheiden das Verhältniß des Menschen zu Gott als das frühere und das Verhältniß des Menschen zum Menschen oder zur Welt als das spätere. Hienach steht die Gemeinschaft des Verhältnisses, in welchem der Mensch

zu Gott steht voran. Es ist das dem Christen Nähere. Jene Gemeinschaft des Menschen mit Gott nennen wir jetzt auf christlichem Gebiet die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt, und die andere ist die Gemeinschaft des natürlichen Lebens. Die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt ist die Kirche. Die Gemeinschaft des natürlichen Lebens stellte sich uns dar als Familie, Volk oder Staat, und Menschheit. Also Kirche, Familie, Staat und Menschheit, das sind die vier sittlichen Gemeinschaften, in welchen wir das beschriebene christlich sittliche Handeln werden aufzuzeigen haben. Insgemein unterscheidet man nur Familie, Staat und Kirche und läßt die Kirche die letzte in dieser Reihe von sittlichen Gemeinschaften sein. So unterscheidet Harleß die irdisch menschliche Erscheinung der göttlich natürlichen Lebensgemeinschaft, die Familie, dann die irdisch menschliche Erscheinung der göttlich geschichtlichen Rechtsgemeinschaft, und die irdisch menschliche Erscheinung der göttlich geoffenbarten Gnadengemeinschaft. Unterhalb der ersten dieser drei Gemeinschaften meinte er dann von der Ehe sonderlich und von der Familie sonderlich handeln zu sollen. Aber sein Grund schlägt nicht durch, dasselbe würde gelten von Herrschaft und Gesinde. Sodann ist Glied einer Familie Jedweder, aber nicht Jedweder steht in der Ehe. Jede sittliche Gemeinschaft aber, die hier unterschieden sein will, muß eine solche sein, der jeder Christ angehört. Sodann wenn auf die Reihenfolge der sittlichen Gemeinschaften etwas ankommt, so muß die Kirche die erste Stelle einnehmen und nicht die letzte. Es kommt aber Etwas auf sie an. Denn immer nur dadurch konnte uns entbehrlich werden von einer Collision der Pflichten zu handeln, daß wir die Aufeinanderfolge dessen, was das Bestimmende für das christlich sittliche Verhalten ist, genau beachten, so daß immer das Vorangehende auch die Voraussetzung ist für das Nachfolgende, wie das Beten die Voraussetzung ist für das Handeln. So fragt sich nun auch, welche sittliche Gemeinschaft das nächste Recht an uns hat. So gewiß es dem Christen das Nähere

ist, Christ zu sein, obgleich das Erste ist, daß er Mensch ist, aber die Wiedergeburt ist ihm näher als die leibliche Geburt und das geistliche Leben näher als das leibliche, so gewiß muß die Kirche, wenn auf die Aufeinanderfolge der sittlchen Gemeinschaften etwas ankommt, voranstehen. Das richtige Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft ist die Voraussetzung für alles Handeln in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens. Endlich was diese letzteren anlangt, so kann es nicht genügen, nur Familie und Staat zu unterscheiden. Das Gebiet des Allgemeinmenschlichen muß seine besondere Stelle haben, dann aber selbstverständlich die dritte. Nur so ist Raum für dasjenige christlich sittliche Handeln, welches weder durch die Zugehörigkeit des Christen zur Familie noch durch die zum Staat erforderlich ist, wol aber durch die geschöpfliche Bestimmung der Menschheit. Alles was socialer Natur ist, alles was Bildung und Kunst und Wissenschaft heißt, alles was dem Verhältniß zur außermenschlichen Welt eignet, — sie als solche ist kein Gegenstand des sittlichen Handelns; es war verkehrt von Pflichten gegen leblose Dinge zu reden; wol aber ist zu bedenken, daß der Mensch dazu geschaffen ist, der außermenschlichen Welt Herr zu sein, — alles das fällt unter jene dritte Gemeinschaft und das christlich sittliche Handeln in ihr.

Wir haben nun beschrieben, was es um das christlich sittliche Handeln überhaupt ist, sofern die Mannigfaltigkeit des auf die Welt gerichteten christlich sittlichen Handelns gegeben ist durch die Unterschiedlichkeit der christlich sittlichen Gesinnung. Wir haben ferner gefunden, welche Mannigfaltigkeit des christlich sittlichen Handelns sich durch die Unterschiedlichkeit der sittlichen Gemeinschaften ergibt, in welche sich die Welt, die unseres Handelns Gegenstand ist, beschließt. Es gilt nun, daß wir das eigenthümliche Wesen einer jeden dieser Gemeinschaften richtig erfassen, daß wir richtig erkennen, was eine jede derselben vermöge der eigenthümlichen Weise ist, wie sich Gottes der Welt innewaltende wirksame Gegenwart darin eine irdisch menschliche

Erscheinung gibt. Denn dieses ist es doch um alle sittliche Gemeinschaft. Während wir aber nur immer erst, wenn wir an eine der sittlichen Gemeinschaften kommen, in der Lage sein werden, dieses ihr eigenthümliches Wesen zu bestimmen, drängt sich hier bereits die Wahrnehmung auf, daß es immer in dreifacher Weise sein wird, wie sich in jeder derselben Gottes ihr innewaltende wirksame Gegenwart eine irdisch menschliche Erscheinung gibt. Eine jede der genannten Gemeinschaften wird sich als das Gut, das sie ist, immer in einem dreifachen Gemeingut derselben darstellen. Dreifacher Weise waltet Gott der Welt inne, als der sie schöpferisch gesetzt hat, als der sie erhält, und als der ihr eine Bestimmung gesetzt hat, auf die es mit ihr hinauskommen soll. Dieses Dreifache wird sich auch in dem Wesen einer jeden sittlichen Gemeinschaft darstellen, in welcher sich des Christen Weltgemeinschaft beschließt. Eine jede von ihnen ist es vermöge dessen, daß sie ihren Ursprung von Gott hat, und vermöge dessen, daß Gott ihren jeweiligen Bestand wirkt, und vermöge dessen, daß sie eine Bestimmung hat, für die sie gesetzt ist.

Diese Erwägung dürfte angemessener für unsre Beschreibung des christlich sittlichen Handelns in jenen vier Gemeinschaften maßgebend sein, als wenn v. Oettingen das Handeln des Christen in jeder der Beziehungen, in welcher er zu handeln hat, als ein Verhalten des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung beschreibt. Denn wie sich die Beschaffenheit des christlich sittlichen Handelns nach dem bemißt, was der Handelnde in seiner Eigenschaft als Christ ist, das hat sich ja bereits ergeben, als wir das christlich sittliche Handeln nach den wesentlichen Bestimmtheiten der christlich sittlichen Gesinnung benannten. Jetzt wird es sich fragen, wie sich das christlich sittliche Handeln nach dem bemißt, was Gegenstand desselben ist.

Da sagen wir, es wird bei jeder der sittlichen Gemeinschaften, in welchen sich das Handeln des Christen erzeigt, sich um die Herstellung eines dreifachen Gemeingutes handeln, welches

das eigenthümliche Wesen der Gemeinschaft ausmacht und darum für das Thun des handelnden Christen maaßgebend ist. Aus der Art und Weise aber, wie wir dies gefunden haben, erhellt von selbst, daß es nicht gleichgiltig sein kann, in welcher Aufeinanderfolge sich jedes Mal diese drei Gemeingüter ergeben. Das erste muß immer dasjenige sein, in welchem sich der göttliche Ursprung der Gemeinschaft darstellt, und das letzte wird immer das sein, in welchem sich die ihr gesetzte Bestimmung, die sich in ihrer Gegenwart vorbereitet und anbahnt, darstellt. Denn der göttliche Ursprung einer sittlichen Gemeinschaft ist maßgebend für die Richtigkeit ihres dermaligen Bestandes, und die Bestimmung, für welche sie gesetzt ist, kann sich in ihrem dermaligen Bestand nur dann anbahnen, wenn derselbe dem göttlichen Ursprung gemäß ist.

Endlich aber bestimmt sich das von uns zu beschreibende Handeln immer unterschiedlich je nach der Stelle, welche der Einzelne in der Gemeinschaft einnimmt. Hienach gestaltet sich das christlich sittliche Handeln für den Einzelnen unterschiedlich, während die vordem aufgeführten Bestimmtheiten die einen und gleichen für Alle sind.

Aus all dem nun, was wir im Allgemeinen von dem christlich sittlichen Handeln in den sittlichen Gemeinschaften gesagt haben, erwächst unsre Beschreibung desselben.

Das Erste ist, daß wir das christlich sittliche Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft beschreiben. Sie, die kirchliche Gemeinschaft, ist das sinnenfällige Gemeinwesen des heiligen Geistes, welchem Gott, als der Vater Jesu Christi, in Christo Jesu, als dem Mittler, durch den Geist Gottes, wie derselbe nun Geist des verklärten Menschensohnes ist, wirksam innewaltet. Er gibt diesem seinem wirksamen Innewalten in solchem Gemeinwesen eine dreifach irdisch menschliche Erscheinung, als der ihr Urheber, Erhalter und Vollender ist. Ihr göttlicher Ursprung ist ihr stetig vergegenwärtigt in der heiligen Schrift, dem ein für alle Mal gegebenen Gottes Wort, dem ein für alle Mal geschaffenen

Werk seines Geistes. Durch sie wirkt er als Urheber der Kirche; denn die Kirche hat ihre Wurzeln allesammt in derjenigen Geschichte, deren entsprechendes Denkmal die heilige Schrift ist. Zum andern als ihr Erhalter, der ihren stetigen Bestand wirkt, gibt er seiner wirksamen Gegenwart in ihr eine irdisch menschliche Erscheinung in dem Gotteswort, wie es je und je verkündigt, in dem Sacrament der Taufe und des Abendmahls, wie es je und je in ihr verwaltet wird. Endlich als ihr Vollender, dessen Regierung sie ihrer, die Gegenwart abschließenden Verklärung entgegenführt, gibt er seiner wirksamen Gegenwart in ihr eine irdisch menschliche Erscheinung in dem durch den heiligen Geist gesetzten Gemeingeist der Kirche, welcher die angeborne menschliche Natur, in der die Kirche ihr irdisches Leben führt, in den Dienst des überweltlichen Christus und seines Werkes genommen hat und in den mannigfaltigen Gaben wirksam wird, welche ja das unterpfändliche Vorbild der zukünftigen Verklärtheit der Kirche sind.

Nach dieser dreifachen Beziehung bethätigt nun der Christ seine sittliche Gesinnung als Glied der Kirche, er bethätigt sie an ihr als an der Inhaberin dieser drei Gemeingüter. Die heilige Schrift nimmt unter ihnen die erste Stelle ein. Ist ja doch die kirchliche Verwaltung des heiligen Worts und Sacraments nur in dem Maaße, als sie schriftgemäß ist, in Wahrheit dasjenige, was Gott als der Erhalter seiner Kirche durch seinen Geist je und je in ihr wirkt, und hinwieder geht die schriftgemäße Verwaltung von Wort und Sacrament jenem charismatischen Gemeingeist und seinen Gaben voran, weil nur durch schriftgemäßes Wort und Sacrament diejenigen gezeugt werden, in welchen sich der heilige Geist so wirksam erzeigen kann, daß Christi Werk durch sie geschieht. Und so liebt denn der Christ die Kirche als Inhaberin der heiligen Schrift und liebt so diese selbst und beweist dies damit, daß er die Kirche in diesem Besitz fördert; denn Förderung ist die Bethätigung der Liebe. Er ist bedacht an seinem Theil dasjenige zu thun,

wodurch sie immer reichlicher dieses ihres Besitzes theilhaftig wird. So ist er bedacht, daß er selbst die heilige Schrift habe, und daß allen Andern sie nicht fehle, ist bedacht, ihre Kenntniß und Verständniß bei sich selbst und Andern zu mehren. Hiemit liebt er an seinem Theil die Grundlage des kirchlichen Gemeinlebens.

Wir sagen von der Liebe des Christen, daß sie eine demüthige sei. Als solche beweist sie sich darin, daß er die heilige Schrift bei dem bewahrt, was sie ist, bei dem bewahrt, als was Gott sie der Kirche und ihm gegeben hat, daß er nicht willkürlich davon thut noch dazu, weder durch Veränderung ihres Umfangs noch durch Umdeutung ihres Inhalts. Dieses gilt im Gegensatz gegen eine Gleichstellung der so genannten Apokryphen mit den kanonischen Bestandtheilen der heiligen Schrift. Es gilt aber nicht minder gegen jede willkürliche Beiseitesetzung gleichberechtigter Bestandtheile der heiligen Schrift, wenn auch selbstverständlich jeder dieser Bestandtheile derselben immer nur nach seinem Verhältniß zum Ganzen zur Verwendung gelangt. Es gilt gleicherweise gegen Kritiklosigkeit und gegen leichtfertige Kritik. Es gilt mit einem Worte wider alle Willkür in der Behandlung der heiligen Schrift. Daß man auf den Grundtext derselben zurückgeht, daß man sie aus sich selber sich auslegen läßt, das ist nicht blos eine hermeneutische Kunstregel, sondern es ist eine je nach Maßgabe der Befähigung der Einzelnen statthabende Christenpflicht.

Nur die von uns gekannte und die von uns verstandene Schrift kommt uns zu Gute, und also ist jene die Kirche in ihrem Besitz der Schrift fördernde Thätigkeit Voraussetzung der aneignenden. Der Christ läßt sich die heilige Schrift zu dem gedeihen, wozu sie gegeben ist. Er läßt sein Christenleben durch sie gestalten, aber durch die, sei es von ihm recht verstandene, sei es durch andre ihm richtig erklärte Schrift. Unser Christenleben, wie unser Christenglaube soll immer schriftmäßiger werden. Darum leben wir uns immer mehr in die heilige Schrift

ein und nehmen sie immer besser in uns auf. Diese Aneignung wäre aber eine selbstsüchtige, wenn wir nur unserm individuellen Christenstand die heilige Schrift durch Aneignung zu gute kommen ließen. Der Christ lebt sich in die Schrift ein und nimmt sie in sich auf, um der Kirche als der Inhaberin der heiligen Schrift mit dem zu dienen, was er durch letztere geworden ist. Die Art und Weise der Aneignung der heiligen Schrift, die Richtung, in der sie geschieht, wird hiedurch bestimmt werden. Wir lassen unsern Christenstand zu dem Zwecke mehr und mehr schriftgemäß werden, geben der Schrift mehr und mehr Raum in uns, unser Christenleben zu gestalten, zu dem Zwecke, damit wir der Kirche und ihrem jeweiligen oder örtlichen Bedürfniß zum Dienst geschickt seien. Was der Kirche, sei es im Ganzen oder unserer nächsten Umgebung, den Einzelnen in ihr, für die Schriftmäßigkeit ihres Glaubenslebens zumeist noththut, das läßt der Christ bestimmend sein für die Art und Weise seiner Aneignung derselben; das ist dann keine liebhaberische nach innerer Neigung, sondern wir beweisen, daß wir der Kirche dafür dankbar sind, durch sie die Schrift zu besitzen, wir wollen der Kirche ihre Gabe durch unsere Gegengabe erwidern. So sind wir durch unsere Aneignung der heiligen Schrift dazu geschickt, die Kirche in ihrem Besitz derselben zu fördern. Unsere Förderung des Schriftbesitzes der Kirche erscheint nun als ein Thun der Dankbarkeit.

Aber die der Christenheit innewohnende Sünde verhindert oder stört die Wirkung, welche auf das kirchliche Gemeinleben oder auf das christliche Leben der Einzelnen zu üben die heilige Schrift bestimmt ist. Wo wir dies, sei es bei uns selbst, sei es außer uns wahrnehmen, da fordert es des Christen Haß gegen die Sünde, daß wir das unsre thun, dem zu steuern und zu wehren. Die heilige Schrift wird mißbraucht vom Unglauben, vom Mißglauben, vom Aberglauben, oder sie wird unterdrückt, ihr Gebrauch verhindert. Wir selbst gebrauchen sie etwa zu bloser Uebung des Scharfsinns, zu bloser Befriedigung der

Wißbegierde, oder wir gerathen dazu, sie nur noch gewohnheitsmäßig zu lesen. Gegen das Alles werden wir angehen, es sei bei uns selbst oder bei Anderen, bei den Einzelnen oder bei ganzen Kirchengemeinschaften.

Aber wenn wir etwa die römische Kirche darum strafen, daß sie die Schrift unterdrückt, so wird dies nicht so geschehen, daß wir diese Kirche um deswillen schlechthin verneinen. Sie ist doch noch Kirche, und waltet also der Geist Christi noch in ihr, und wir können und wir müssen die Zuversicht haben, daß der Geist des heiligen Gottes noch eine Wirkung der Heiligung in ihr vermag. Es muß uns also darum zu thun sein, wenn wir diese oder eine andre Kirchengemeinschaft darum strafen, daß sie die Schrift hintansetzt oder unterdrückt, der heiligen Schrift zu der Wirksamkeit zu verhelfen, zu der sie bestimmt ist. Oder wenn wir einem allgemeinen oder vereinzelten Mißbrauch wehren, so muß dieß in einer Weise geschehen, die zu rechtem Gebrauch helfen kann. Denn aller Kampf wider die Sünde bezweckt positive Heiligung. Sonst ist es Bethätigung eines Hasses gegen die Sünde, der keinen Glauben hat an die wirksame Gegenwart des heiligen Geistes. Wie wäre es verkehrt, wenn einer sich deshalb den Gebrauch der heiligen Schrift verwehren wollte, weil er sich je und je versucht findet, sie blos der Befriedigung seiner Wißbegierde dienstbar zu machen, oder Anlaß zu zweifeln an der darin beurkundeten heiligen Wahrheit daraus zu schöpfen! Er wird dieser Versuchung damit begegnen, daß er, auf den in ihm waltenden und durch die Schrift selbst zu ihm redenden Geist des heiligen Gottes vertrauend, nur um so mehr ihres Gebrauches sich befleißigt, um sie eben recht gebrauchen zu lernen.

Doch auch solches, was unter den Begriff des Uebels fällt, legt sich zwischen die Schrift und die jeweilige Kirche, zwischen die Schrift und uns. Aeußere Armuth hindert die Beschaffung derselben, Unwissenheit macht unfähig, sie zu gebrauchen. Dazu kommen die Schwierigkeiten des Verständnisses,

welche aus der zeitlichen Ferne und aus der Art und Weise des Ursprungs der heiligen Schrift uns erwachsen. Denn die Form und die Art und Weise ihres Ursprungs sind geeignet, sie unverständlich zu machen. Es kommen dazu die Mängel der Uebersetzungen und für die Kundigeren die Unsicherheit der Textgestalt und der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon. Der Christ, der Liebe zur Kirche und Schrift hat, wird sich nicht damit zufrieden geben, daß er diese Uebel nur ignorirt, noch auch damit sich zufrieden geben, wenn sie und in soweit sie für ihn persönlich nicht vorhanden sind. Es muß Jedweder, der ein lebendiges Glied der Kirche ist, sie mitempfinden, dann aber auch die oft nicht geringe Beunruhigung als eine Anfechtung, die nicht erspart werden kann, zu tragen wissen, welche daraus entsteht, daß wir die Kirche in ihrem Schriftbesitz durch solches, das nicht Sünde ist, sondern unter den Begriff des Uebels fällt, so mannigfaltig gehindert sehen.

Den aber, der sich dessen gewiß bleibt, daß der Geist des lebendigen Gottes in seiner Kirche wirksam ist und bleibt, wird solche Beunruhigung, die er zu tragen hat, dazu führen, daß er in der Zuversicht, die jene Gewißheit mit sich bringt, es müsse möglich sein, alle Uebel in soweit zu überwinden, daß die Erfüllung der göttlichen Bestimmung der heiligen Schrift dadurch nicht gehindert wird, zu der angestrengtesten Arbeit fortgetrieben wird, jene Mängel und Uebel so weit zu überwinden, daß sie die Bestimmung nicht vereiteln, zu welcher die heilige Schrift der Kirche gegeben ist. Die äußerlichste Arbeit dieser Art ist die Verbreitung der heiligen Schrift unter denen, welche durch ihre Armuth an der Beschaffung derselben gehindert werden. Aber auch das ist Jedermanns Sache, darauf bedacht zu sein, daß der Schulunterricht jener Unwissenheit ein Ende mache, die den Gebrauch der heiligen Schrift unmöglich macht. Und den Befähigteren liegt dann die Arbeit ob, den Text der heiligen Schrift sicher zu stellen soviel als thunlich, die Zugehörigkeit der einzelnen Schriftstücke zum Kanon zu

prüfen, um eine Gewißheit darüber zu erzielen. Es liegt ihnen ob, Mißverständnisse zu heben, Unklarheiten zu beseitigen, die Fehler der Uebersetzungen entweder zu bessern oder, wo dies nicht angeht, durch Auslegung ihres Mängel unschädlich zu machen. Solche Arbeit ziemt dem, welcher dankbar ist für den Besitz der heiligen Schrift und der Kirche dafür dankbar ist, daß er durch sie im Besitz derselben ist.

Erst auf Grund des Besitzes der heiligen Schrift kann die Kirche je und je Gottes Wort so verkündigen und die Sakramente so verwalten, daß sie damit, mit diesem ihrem Handeln, in Einklang bleibt mit ihrem für sie je und je maßgebenden göttlichen Ursprung, dessen entsprechendes Denkmal die heilige Schrift ist. Das führt uns auf die Beschreibung des christlichen Handelns in Bezug auf das zweite der von uns unterschiedenen Gemeingüter der Kirche.

Ihr Ursprung wirkt dadurch fort, daß Gott ihr gibt, sein Wort je und je zu verkünden, Taufe und Abendmahl je und je zu verwalten. Aber diese ihre Verkündigung ihres Gottesworts und diese ihre Verwaltung der Sacramente ist nur so und in dem Maße Gottes Thun, daß und sofern es dem Beurkunden der heiligen Schrift gemäß geschieht. Wo es so geschieht, da ist Gott es, der es in ihr wirkt. Wenn wir sagen, der Kirche ist gegeben, je und je Gottes Wort zu verkünden, Taufe und Abendmahl zu pflegen, so ist hier von dem Unterschied amtlichen und nichtamtlichen Thuns in der kirchlichen Gemeinschaft noch ganz abgesehen; wir meinen das kirchliche Thun, wie es überhaupt Christenpflicht ist. Inwiefern diese Pflicht verschieden zur Erfüllung kommt in amtlicher und außeramtlicher Weise, davon wird erst später die Rede sein. Gottes Wort also, wie es der Kirche je und je zu verkündigen, Taufe und Abendmahl, wie es ihr je und je zu verwalten gegeben ist, bilden das zweite Gemeingut des kirchlichen Gemeinlebens. Als die, welcher gegeben ist, Gottes Wort und Sacrament je und je zu verwalten, ist die Kirche Gegenstand der Liebe dessen, der

ein Christ ist, und somit dieses Gemeingut selbst Gegenstand seiner Liebe. Er bethätigt dieselbe damit, daß er die Kirche an seinem Theil in dem, was ihr hiemit gegeben ist, fördert. Er redet Gottes Wort, wo irgend Anlaß ihm dazu gegeben ist, sei es zu Trost oder zu Ermahnung oder zu Belehrung. Er pflegt häusliche Andacht, er kommt zum gemeindlichen Gottesdienst und hält die Seinen dazu an. Er hilft christliche Schriften verbreiten oder sonst Gottes Wort dahin bringen, wohin es auf dem Wege der gemeindlichen Ordnung durch die Mittel des kirchlichen Amtes nicht kommt. Er ist willig, Taufzeuge zu sein, er kommt zum Tisch des Herrn, er heiligt Sonntag und Festtag, er ermöglicht Andern, desgleichen zu thun. Er spendet für die Bedürfnisse des gemeindlichen Gottesdienstes, insonderheit da, wo ein solcher erst noch ermöglicht werden muß.

Alles dies thut er mit dem Bewußtsein, daß er durch die in jenem allgemeinen Sinn zu verstehende kirchliche Verwaltung von Wort und Sacrament der Christ geworden ist, welcher er ist. Daher ist seine, die Kirche in ihrem Besitz dieses Gemeingutes der Verwaltung von Gottes Wort und Sacrament fördernde Thätigkeit keine willkürliche, daß er seinerseits diese Thätigkeit nur so übt oder nur so geübt wissen will, wie es ihm, sei es mit Recht oder Unrecht, am richtigsten scheint. Die Zeugenthätigkeit der Kirche und ihre Sacramentsverwaltung hat ihre Geschichte, in deren Verlauf dieselbe je nach der Zeiten Verschiedenheit verschiedene Gestalt gewinnt. Das gilt in Bezug auf das „Wie" dieses Thuns; denn in Bezug auf das „Was" desselben ist die heilige Schrift ein für alle Mal maßgebend; aber das Wie ist der geschichtlichen Entwicklung der Kirche überlassen. Da bringt nun die Demuth der Liebe eines Christen mit sich, daß er das dermalige Ergebniß solcher Geschichte der Kirche ehrt, nicht nach individuellem Dafürhalten oder Wolmeinen oder gar nach bloser Liebhaberei daran ändert oder geändert wissen will; er verlangt Nichts, richtet nicht selbst Etwas ein, was für die Stufe, auf welcher sich die Kirche ver-

möge ihres Entwicklungsgangs befindet, ungeeignet und unangemessen ist; so in Bezug auf gottesdienstliche Ordnung, Gesangbuch, Katechismus. Der Christ, der sich dessen bewußt bleibt, wie er es durch der Kirche Dienst geworden ist, wird seine Förderung der Kirche hinsichtlich ihrer Verwaltung der Gnadenmittel in ihre dermalige Verfassung und Beschaffenheit einfügen und nicht Wege einschlagen oder vorschreiben, auf welche sie durch ihren bisherigen Entwicklungsgang nicht vorbereitet ist. Es wäre das nicht blos, wie praktisch auch die vorgezeichneten Wege, die er meint, scheinen mögen, unpraktisch in der That; sondern weil es den Entwicklungsgang der Kirche stört, mag es immer den Anschein haben, als ob es ihn augenblicklich beschleunigt, so ist es ein Unrecht.

Wo Liebe ist, da ist auch Freude an dem Gegenstand der Liebe, und wo eine aus der Liebe stammende fördernde Thätigkeit geübt wird, da findet auch Aneignung dessen statt, woran sie geübt wird. Ein Eifer, der nur wirken will, ohne aufzunehmen, ist keine reine Geburt der Liebe. Es gibt eine ganz und gar nach außen gerichtete Bemühung um das im weitesten Sinn des Wortes gottesdienstliche Gemeinleben, um Ausbreitung und Zuwendung oder um schriftgemäßere Ausgestaltung der Gnadenmittel, wobei das eigene Glaubensleben leer ausgeht. Wer seine Freude daran hat, daß der Kirche Gottes Wort und Sakrament zu verwalten gegeben ist, der freut sich auch dessen, daß ihr dies auch für ihn gegeben ist. Er hört Gottes Wort aus dem Munde der Kirche oder irgend eines Mitchristen ebensogerne, als er es redet. Er läßt es, wenn er es, wie auch immer zu hören bekommt, an seinem eigenen Herzen die Wirkung thun, für die es gesetzt ist. Jede Taufe, der er anwohnt, läßt er sich an seine eigene erinnern und so zur Buße und zu neuem Glauben erwecken. Und wie sollte ein Christ nur etwa, damit die Kirche, so viel an ihm liegt, nicht ohne Feier des h. Abendmahls sei, zum Tisch des Herrn kommen, ohne nach des Herrn Leib und Blut zu seiner Selbstbeseligung zu begehren?

Doch solche Aneignung des im kirchlichen Verwalten des Wortes Gottes und Sacraments bestehenden Gemeingutes der Kirche könnte ja freilich auch eine eigensüchtige sein. Sie könnte so geschehen, daß sie ein Thun geistlicher Eigensucht wäre, eine Aneignung, welche der Dankbarkeit entbehrt. Was sollte aber mehr zur Dankbarkeit mahnen, als daß wir an Gottes Wort und Sacrament, wie es in der Kirche je und je verwaltet wird, Antheil haben, daß wir an dem gottesdienstlichen Gemeinleben, dem wir die Seligkeit verdanken, Antheil haben? Wie sollte dies der Christ für seine Seligkeit nur haben und verwenden wollen? Dann würde er nur eine christliche Eigenheit in sich ausbilden, durch die er immer unfähiger würde, im Zusammenhang des kirchlichen Gemeinlebens eine gliedliche Wirksamkeit zu üben, die dem Ganzen zu gute kommt. Der Christ wird also das gottesdienstliche Gemeinleben so auf sich wirken lassen, wie es geschehen muß, wenn er dadurch eingefügt werden soll, zu gliedlicher Mitwirkung am Baum des Leibes Jesu Christi. Weil er der Kirche dienen will, wie sie eben ist, muß er sich nach ihr schicken, wie sie eben ist, muß nicht etwas Sonderliches für sich sein wollen, sondern nichts weiter als ein ihr zu Dienst williges und daher in ihre derzeitige Beschaffenheit, so viel Schwächendes sie auch habe, sich einfügendes Gliedmaß ihres Leibes.

Ein ander Ding ist es freilich, wenn Sünde das gottesdienstliche Gemeinleben, die Verwaltung von Gottes Wort und Sacrament verderbt. Doch solcher Verderbniß durch die Sünde unterliegt Jeder vor allem für seine Person selber nach der Art, wie er sich am gottesdienstlichen Gemeinleben betheiligt, so daß er vor allem sich zu strafen hat. Wie gerne machen wir es, sei es als mitthätige oder aufnehmende Theilnehmer, zu einer Sache der Hoffart, der Eitelkeit, des fleischlichen Eifers, würdigen es herab zum handwerksmäßigen, prägen ihm eine unberechtigte Eigenheit auf? Man hört Gottes Wort unachtsam, geht zum Tisch des Herrn gewohnheitsmäßig, wol gar aus

Rücksicht auf Andre, man verhält sich zum Gottesdienst kritisch, statt sich auch das Schwache heilsam werden zu lassen. Aller solcher Sünde gilt es zu wehren und zu steuern, so aber, daß man bei sich selbst anfängt. Es gilt, solche Verderbniß des Gemeinguts zu strafen, wo man sie bei andern wahrnimmt, dann aber auch im Ganzen des kirchlichen Gemeinlebens, wo wir dasselbe durch Sünde entweiht oder verstört sehen. Da geschieht es wol, daß man das Strafen aus Rücksicht auf die Nachtheile unterlassen zu sollen meint, welche für die öffentliche Geltung des kirchlichen Thuns, welche in der sogenannten öffentlichen Meinung dadurch entstehen könnten. Wenn man das ungleiche Maß in der Handhabung des kirchlichen Strafworts, wenn man die menschengefällige Lobhudelei am Grabe straft, so kann dies freilich den Widersachern der Kirche dazu dienen, das gottesdienstliche und kirchliche Thun überhaupt in den Staub zu ziehen. Aber diese Rücksichten dürfen nicht abhalten, das öffentlich zu strafen, was öffentlich gesündigt wird.

Nur aber soll das nicht anders geschehen als im Absehen auf eine wirkliche Reform, und nicht blos mit dem Unmuth darüber, daß es anders steht, als wir wollen, und nicht mit der Lust, nur seinem Zorn freien Lauf zu lassen. Wer das kirchliche Gemeinleben um seiner Sünden willen nur straft und es dabei bewenden läßt, statt auf Besserung zu dringen und den Weg der Besserung anzuzeigen, wer nur richtet und nicht aufrichtet, der handelt nicht aus Liebe zur Kirche, sondern fröhnt seiner Selbstgefälligkeit. Wie richtig auch seine Rügen sein mögen, er hat seine Freude nicht am Bauen, sondern am Zerstören. Und was in dieser Hinsicht gegenüber dem kirchlichen Gemeinleben im Ganzen und Großen gilt, das gilt auch im Verhältniß zum einzelnen Mitchristen und gilt auch für die Selbstbestrafung. Wenn der Christ den Mitchristen um seine Verderbung oder Versäumung dessen, woran er als Glied der gottesdienstlichen Gemeinde Theil hat, nicht blos aus Zorn straft, der seine Wurzel in der Eigensucht hat und seine Befrie-

digung darin sucht, dem Andern wehe gethan oder sich selbst ins Licht gestellt zu haben, wenn er es thut mit dem Schmerz, der aus der Liebe stammt, so wird seine Rüge einen Ton haben, in dem die Stimme des heiligen, aber auch barmherzigen Gottes fühlbar ist, der sein Wort nicht zum Verderben, sondern zum Erbauen gebraucht wissen will. Ein Gleiches gilt von der Selbstrüge. Der Christ, der in aller Strenge sie gegen sich selbst übt, wird dies, wenn er die Gnadenmittel selbst liebt, an denen er sich versündigt zu haben weiß, nur thun, um dem heiligen Geist Raum zu schaffen, der ihm zu richtiger Betheiligung wieder verhelfe, und wird sich nicht mit dem Gericht über sich selbst begnügen, was nur erschlafft. Nicht Erschlaffung soll die Selbstrüge zur Folge haben, so daß man an sich verzweifelt und sich ganz aus dem kirchlichen Gemeinleben zurückzieht und zum Einsiedler in der Kirche wird; sie soll neu belebten Eifer wirken, das Rechte zu thun.

Es ist aber zu unterscheiden zwischen üblem Willen, der sich versündigt an dem heiligen Besitz der Kirche, den sie an den von ihr zu verwaltenden Gnadenmitteln hat, und zwischen unverschuldeten Gebrechen, welche die Verwaltung der Gnadenmittel unvollkommen machen. Armuth, häusliche Bedrängniß, Arbeitszwang erschweren die Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben, oder lange Verwahrlosung einer Gemeinde hat zur Folge, daß ihre Theilnahme an demselben schwach oder dem heiligen Ernst der Sache unangemessen ist. Eine lange schlechte Gewohnheit hat zur Folge, daß die Formen des Gottesdienstes unschön sind, daß die Art und Weise des häuslichen Gottesdienstes eine allzu mechanische ist oder ungenügend, indem z. B. außer Uebung gekommen ist, auch die dienenden Hausgenossen zuzuziehen. Oder diejenigen, welche den öffentlichen Gottesdienst verwalten, sind wol aus einer Zeit und Vorbildung hergekommen, deren Entfremdung von der schriftmäßigen Wahrheit auch dann ihnen noch anhängt, nachdem sie innerlichst zur Erkenntniß derselben gelangt sind. Dies wird dann in der Art

und Weise, wie sie Gottes Wort verkündigen, die Sacramente verwalten, wenn es auch schriftmäßig geschieht, einen störenden Einfluß üben. Aber das sind Uebel, in die man sich schicken muß, und in die der Christ sich gerne schickt, statt sie wie Sünden zu strafen. Der Christ ist nicht unlustig, an einem mangelhaften Gottesdienst theilzunehmen, so lange es Gottes Wort ist, welches da verkündigt wird. Taufe und Beichte bleiben, was sie sind, mag er auch eine schlechte Tauf- oder Beichtrede hören müssen. Vom Tisch des Herrn wegzubleiben wegen ungeordneter Verwaltung oder schlechter Beschaffenheit der Gemeinde ist ein Unrecht, so lange nur das Sacrament nicht zu etwas Anderem gemacht wird, als was es nach der h. Schrift ist.

Das sind Uebel, die als solche mit getragen sein wollen. Aber das schließt nicht aus, daß man sie als Uebel empfindet und sich antreiben läßt, das Seinige zur Hebung solcher Mißstände zu thun. Es kommt wol vor, daß solche, die den rechten Muth haben, sündhafter Verderbung des gottesdienstlichen Lebens zu steuern, an den Schwierigkeiten erlahmen, welche aus solchen Uebeln demselben erwachsen. Der Christ, welcher sich der Macht des in der Kirche waltenden Geistes als Geistes des lebendigen Gottes getröstet, wird sich nicht darein ergeben, daß es nun einmal so und nicht anders sei, sondern wird sich angelegen sein lassen, ebenso die Unvollkommenheiten des gottesdienstlichen Gemeinlebens, die als Uebel angesehen sein wollen, zu heben, wie er sich angelegen sein läßt, der Verderbniß, welche der Verwaltung der Gnadenmittel durch die Sünde erwächst, zu steuern. Nur daß es ein andrer Eifer sein muß, als den der Kampf wider das sündige Verderben fordert. Mag immerhin, wo Armuth und dergleichen eine schwache Betheiligung am gottesdienstlichen Gemeinleben zur Folge hat, auch Lauheit mit Schuld sein, so ist doch zunächst und zuvörderst nicht letztere zu strafen, so wenig als im gegentheiligen Fall ein sonderliches Lob angezeigt wäre, sondern es ist auf Mittel und Wege zu denken, um jene Hindernisse zu beseitigen, oder

man hat Anordnungen zu treffen, bei welchen jene Uebelstände aufhören, hinderlich zu sein. Denn nur wenn man dies vor Allem sich angelegen sein läßt, wird man auch willige Gemüther finden, sich um Lauheit und dergleichen Sünden strafen zu lassen. Unschöne Gestalt des Gottesdienstes, auch wenn sie ihn wirklich verunstaltet, oder Geschmacklosigkeit des Gesangbuchs, auch wenn sie nicht blos gegen den ästhetischen, sondern gegen den geistlichen Geschmack verstößt, oder Ungeschicktheit des Katechismus, welche das Lernen erschwert, sind nicht wie Sünden zu bekämpfen, sondern fordern auf zu geduldiger Bemühung, Besseres an die Stelle zu bringen, oder durch die Art und Weise des Gebrauchs die Uebelstände unschädlich zu machen. Dies ist um so mehr zu beachten, je größer zur Zeit die absichtlichen Verderbnisse sind, die ihre Quelle in der Unfrömmigkeit, im Unglauben haben. Sonst wenn man beide gleichbehandelt, läuft man Gefahr, gegen beide stumpf und gleichgültig zu machen.

Als das dritte Gemeingut der kirchlichen Gemeinschaft benannten wir die durch das Einwohnen des heiligen Geistes, wie er ein Geist der Macht ist, gesetzte und gegebene Mannigfaltigkeit der Gaben, deren Zusammenwirken das christliche Gemeinleben zu einem so mannigfaltig gegliederten macht. Aber der Werth, den die Verwendung dieser Gaben für die kirchliche Gemeinschaft hat, bemißt sich nach der Schriftmäßigkeit der kirchlichen Verwaltung von Wort und Sacrament, der die Gaben zu dienen haben.

Da ist dann wieder des Gemeingutes Förderung das Erste, worauf wir kommen. Die mannigfaltigen Gaben im Dienste der Kirche zu brauchen, wie jeder sie hat, und dazu zu helfen, daß die Gaben der Andern zu gedeihlicher Verwendung kommen, das ist das Vorderste. Je mehr eine jede dieser mannigfaltigen Gaben in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit zur Wirksamkeit gelangt, desto mehr steigert sich die Lebendigkeit des kirchlichen Gemeinlebens.

Aber, was hierin schon liegt, es ist auch jede in ihrer

Eigenthümlichkeit zu belassen und nur nach Maßgabe ihrer Bedeutung für das Gemeinleben zur Verwendung zu bringen; das fordert auch hier wieder die Demuth der Liebe eines Christen. Nicht etwa einem Ideal von Kirchenverfassung oder freier Vereinsthätigkeit zu Liebe darf man sich oder dem andern eine beliebige Mitthätigkeit anweisen. Wo es an den Gaben fehlt, deren die Kirche je nach Gestalt ihrer Gegenwart bedarf, da gilt es dieselben von Gott zu erbitten und nicht zu thun, als ob sie vorhanden wären und sich mit ärmlichen Surrogaten derselben zu begnügen.

Wer am Reichthum der Begabungen seine Freude hat, in welchen der Geist des verklärten Menschensohnes sich im Naturleben der Kirche erzeigt, der läßt sich dieselben eine jede in ihrer Art und sie alle in ihrem Zusammenwirken zur Förderung seines Christenstandes gedeihen. Er eignet sich Alles an und läßt es sich zu Gute kommen, seine christliche Persönlichkeit dem Einfluß dessen unterstellend, was durch sie gewirkt wird und zu Tage kommt, soweit es in seinem Bereich liegt. Ist die christliche Persönlichkeit durch die heilige Schrift christlich, durch die kirchliche Verwaltung von Wort und Sacrament kirchlich ausgeprägt, so wird sie es nun individuell durch das Zusammenwirken der mancherlei Begabungen, dem sie unterstellt ist, und zwischen denen ihre eigene zur Wirksamkeit kommt. Unterstellt sich aber der Christ mit Freuden dem Einfluß all der mannigfaltigen Begabungen, die um ihn her wirken, entzieht er sich ihrem Einfluß nicht, so wird dann auch seine christliche Persönlichkeit mit der ihr eignenden Begabung sich so stellen und dahin gestalten, daß ihre eigne Wirksamkeit dem mannigfaltig gegliederten Ganzen der Kirche und zunächst ihrer Umgebung dienlich wird. Auf diese Weise gleicht sich die Verschiedenheit der Gaben aus in der Eintracht ihres gemeindlichen Zusammenwirkens, und kommt eine jede dem Ganzen je in ihrer Weise zu Gute.

Die Sünde entfremdet aber die Gaben des heiligen Geistes

ihm selbst, entweder so, daß der Einzelne sie seinem eigenen Willen dienstbar macht, seine eigenen über Gebühr zur Geltung bringt, die der andern unterdrückt, oder so, daß er sie zum Schaden des Hauses Gottes mißbraucht. Denn auch mit dem, was ein Christ durch die sonderlichen Gaben des heiligen Geistes ist, vermag er sich in den Dienst der Sünde zu stellen, um die Kirche zu verderben. Hiewider gilt es zu streiten, und hievon gilt es sich zu reinigen. Es müssen die verschiedenen Gaben in ihre Schranken gewiesen werden, müssen unter die Regel gewiesen werden, die ihrer Verwendung damit gesetzt ist, daß sie bestimmt sind, der schriftgemäßen Thätigkeit der Wort und Sacrament verwaltenden Kirche zu dienen. Denn zu etwas Anderem, als hiezu sind sie nicht gesetzt.

Aber dies darf dann nicht so mißverstanden werden, daß man etwa aus Furcht vor einer Ochlokratie der indifferenten, ungläubigen Glieder der Kirche oder aus Furcht vor geistlichem Hochmuth einer kirchlichen Aristokratie der zu sonderlicher Wirksamkeit Begabten die zu allseitiger Entfaltung des kirchlichen Gemeinlebens bestimmten Gaben darniederhält und hiedurch verkümmern macht, wol gar einer kirchlichen Bureaukratie zu Liebe, die den Geist dämpft. Wo die mancherlei in der Gemeinde waltenden Gaben des Geistes bisher niedergehalten worden sind oder zu einer heilsordnungswidrigen Geschäftigkeit, einer kirchenauflösenden Geschäftigkeit mißbraucht worden sind, da muß man nicht dazu kommen, im ersteren Fall zu meinen, die Kirche sei der Gaben des Geistes verlustig geworden, oder im letzteren Fall zu meinen, sie seien eine Gefahr für die Kirche geworden. Die Gaben des Geistes fehlen nicht, so gewiß der Geist des Herrn sich nicht aus seiner Kirche zurückgezogen hat, und nicht in ihnen liegt die Gefahr, sondern in der Sünde, welche sie mißbraucht. In beiden Fällen gilt es, das kirchliche Gemeinleben dahin zu reformiren und zu erneuern, daß die Gaben zu richtiger Verwendung kommen. Nur durch solche, den mancherlei Gaben des Geistes zu ihrer Wirksamkeit verhelfenden Refor-

mation kann die Gefahr, die man dort befürchtet, nicht blos augenblicklich beschwichtigt, sondern zum Heil für die Kirche gewendet werden. Gerade die Gefährlichkeit solcher Bewegungen muß der Antrieb sein, sie ins rechte Geleise zu bringen.

Sociale Mißverhältnisse, staatliche Hemmnisse oder kirchliche Einrichtungen aus einer Zeit, wo man die Mannigfaltigkeit der Gaben über der Alleinherrschaft der Beamten vernachlässigt hat, lethargische Zustände der nur an Passivität gewöhnten Gemeinden, welche hierin ihren Grund haben, sind Uebel, welche die allseitige Entfaltung der in der Gemeinde waltenden Gaben des Geistes erschweren. Da gilt es eben in der Weise und in dem Maße eine auf Entfaltung derselben zielende Thätigkeit zu üben, wie es unter solchen Umständen möglich ist, wo man sich dann freilich in vielen Fällen viel wird bescheiden müssen in Hinblick auf die verheißene Zeit, von welcher der Apostel sagt, daß dann Alle werden zur Einheit der Erkenntniß und des Glaubens des Sohnes Gottes gekommen sein, eine Zeit, zwischen welcher und der Gegenwart freilich die letzte große Versuchung und der letzte große Abfall liegt. Aber im Hinblick auf sie müssen wir den Muth haben, unter allen Umständen auf Anlaß und unter möglichster Benützung aller Umstände, dahin zu wirken, daß Formen des kirchlichen Gemeinlebens zu Stande kommen, welche Hohe und Niedrige, Arme und Reiche, Gebildete und Ungebildete je nach Maßgabe ihrer Begabung zum schriftgemäßen Bau der Kirche mitthätig werden lassen, freilich nicht deßhalb, weil Jeder, er sei beschaffen wie er wolle, ein Recht darauf hat, aber wol damit ein Jeder, der darnach beschaffen ist, dieser seiner Pflicht nachkommen könne.

Wir haben bisher das kirchliche Handeln beschrieben, wie es ist 1) innerhalb der zur Zeit bestehenden Kirche, 2) innerhalb der Kirche als einer einheitlichen und 3), wie es ist für ein jedes der Glieder der Kirche in gleicher Weise. Aber es gibt auch 1) ein kirchliches Handeln, welches über die derzeitigen Gränzen der Christenheit hinausgeht und 2) ein kirchliches

Handeln, welches mit der Zerschiedenheit der einen Kirche in die Mehrheit kirchlicher Gemeinschaften gegeben ist und gibt 3) ein kirchliches Handeln, welches für den Einzelnen sonderlich bestimmt ist durch die sonderliche Stelle, die er in der Kirche einnimmt. Hievon ist nun noch zu sagen.

So lange die Kirche des Herrn noch in Begriff ist, sich über die ganze Menschheit auszubreiten, hat zu dieser Erfüllung ihrer Bestimmung Jeder mitzuwirken, der ihr angehört. Es ist aber auch für dies Thun der Kirche jene Aufeinanderfolge der Gemeingüter der Kirche maßgebend, freilich nicht so, als wenn die Weiterausbreitung des Christenthums immer erst mit bloser Verbreitung der heiligen Schrift anzufangen hätte. Aber die Verkündigung des Worts und die Darbietung der Taufe wird nicht geschehen sollen, ohne daß auch schon die Einführung derer, die dem Worte glauben und sich der Taufe untergeben, in die heilige Schrift beabsichtigt ist und vorbereitet wird. Die neue Gemeinde, welche gesammelt wird, ist dazu berufen, ein selbstständiges Urtheil darüber zu haben, was christlich Rechtens ist, und will daher dem entgegengeführt werden, daß sie das könne. So wird also schon gleich von vornherein die Verkündigung des Worts, wo dasselbe über die Gränzen der Christenheit hinausgetragen wird, so zu geschehen haben, daß sie auf das hinweist, was für sie selbst maßgebend ist, und wornach sie bemessen sein will, auf die heilige Schrift. Die Verkündigung des Worts wird ferner so zu geschehen haben, daß sie möglichst frei von der besondern Gestalt, welche die Lehre in der heimatlichen Kirche durch deren Geschichte erhalten hat, aus der heiligen Schrift frisch geschöpft wird, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß in der Art und Weise der Verkündigung des Worts sich der durch die kirchliche Entwicklung gegebene Erkenntnißgewinn erzeigt und darstellt. Desgleichen kann es auf keine blose Beherrschung der neu sich bildenden christlichen Gemeinschaft durch diejenigen abgesehen sein, die aus der Christenheit gekommen sind, diese Gemeinde zu sammeln. Es wird

von Anfang an das Augenmerk darauf zu richten und dafür zu sorgen sein, daß die Gaben, welche der Geist Jesu Christi auch in dieser neuen Gemeinde wirkt, mögen sie auch in noch so dürftiger Erscheinung vorerst zu Tage treten, zur Entfaltung und zur Wirksamkeit gelangen, damit Selbstthätigkeit dieses neuen Gliedes am Leibe Christi ermöglicht werde.

So ist also die von uns geltend gemachte Aufeinanderfolge der kirchlichen Gemeingüter maßgebend auch für das Werk der Weiterausbreitung des Christenthums. Es ist aber weiter für dasselbe auch maßgebend der aus der heiligen Schrift herstammende Unterschied von Israel und dem Völkerthum. Die Christenheit ist schuldig, allen außer ihr die christliche Wahrheit darzubieten und sie, wenn sie derselben gehorsam werden, sich einzuverleiben. Aber sie hat doch die Weissagung, daß Israel als Volk erst nach der Bekehrung der Völkerwelt in das Reich Christi eingehen wird. Dadurch ist gegeben, daß zur Zeit die auf Israels Bekehrung gerichtete Thätigkeit nur der Art sein kann, daß sie Einzelne dieses Volkes gewinnen. Anders steht es bei der Völkerwelt; für sie ist die Zeit vorhanden, daß sie völkerweise eingehe in die Gemeinde Christi, wie vordem, so auch jetzt und fernerhin. Hier muß die ausbreitende Thätigkeit der Art sein, daß sie darauf gerichtet ist, die Völker als Völker der Christenheit einzuverleiben.

Von wegen jenes Unterschieds zwischen Israel und der Völkerwelt kann es sich auch fragen, auf welchen der beiden Theile der außerchristlichen Welt sich die bekehrende Thätigkeit der Christenheit zunächst angewiesen fühlt. Man könnte sagen, insofern auf Israel, als die Angehörigen dieses Volks mitten unter uns leben. Man könnte auch sagen, gerade Israel bedürfe dessen weniger, weil seine Angehörigen mitten unter uns leben. Aber dieser Vortheil, daß der Israelite die Kirche Christi stets vor Augen hat, wird reichlich dadurch aufgewogen, daß er auch die schlimmen Bestandtheile der Christenheit, daß er auch die traurige Beschaffenheit des größten Theils derer, die sich

Christen nennen, vor Augen hat. Man kann also nicht sagen, weder daß die Mission unter den Juden die nähere, noch daß sie die fernere Pflicht sei gegenüber der Heidenmission, sondern die Christenheit ist auf beide gleicherweise angewiesen.

Es ist nun der eine Theil der Christenheit unmittelbarer als der andre darauf angewiesen, die christliche Wahrheit in die noch unchristliche Völkerwelt hinauszutragen. Das ist der Fall bei demjenigen Theil der Christenheit, der vermöge seiner Wohnsitze sich allernächst mit außerchristlicher Welt berührt, oder bei denen, die durch den Umfang ihres Herrschaftsgebietes oder durch ihren Verkehr auch mit den entferntesten nichtchristlichen Völkern in Beziehung kommen. So wäre freilich das Zunächstliegende, daß zunächst solche Bestandtheile der Christenheit die Pflicht der Ausbreitung der christlichen Wahrheit übten. Aber die übrigen können sich nicht darauf verlassen, daß es geschieht, nicht darauf verlassen, daß es überhaupt, und noch weniger, daß es in der rechten Weise geschieht, und so wird sich die Christenheit aller Orten verpflichtet sehen, selbstständig in diese Arbeit einzutreten.

Betheiligen kann sich an ihr jeder Einzelne, nicht blos jedes größere Ganze einer christlichen Gemeinschaft. Jedweder kann es, sei es, daß er selbst ein Diener und Bote des Evangeliums auf außerchristlichem Gebiete wird, oder daß er auf christlichem Gebiete selbst die für die Ausbreitung des Evangeliums zu beschaffenden Veranstaltungen beschafft oder leitet, oder indem er die äußern Mittel beschafft, die nöthig sind, sie selber gibt und die Herzen Andrer dafür erweckt, und endlich kann es jedweder durch das Gebet der Fürbitte, das ja eine Bitte sein soll für alle Menschen.

Soviel von dem kirchlichen Handeln, wie es über die Gränzen der Christenheit hinausgeht.

Zum Andern haben wir die Kirche bisher immer als eine einheitliche angesehen; sie ist ja wesentlich die eine; aber in ihrer jeweiligen Wirklichkeit besteht sie nicht blos aus einer An-

zahl kirchlicher Gemeinschaften, die eine Einheit bilden, sondern auch aus gegeneinander abgegränzten und wider einander stehenden kirchlichen Gemeinschaften. Der Christ ist dessen immer eingedenk, daß die Einheit der Kirche früher ist und höher steht, als ihre Zerschiedenheit in eine Vielheit von kirchlichen Gemeinschaften. Wären diese nur national oder örtlich verschieden, so würden sich immerhin mancherlei Eigenthümlichkeiten des kirchlichen Gemeinlebens herausbilden, aber sie wären gleichermaßen berechtigt, neben einander zu bestehen, und würden einander gegenseitig zu Dienst und förderlich sein können.

Allein es gibt Verschiedenheiten, die auf verschiedenem Verhältniß der Kirchengemeinschaften zu den kirchlichen Gemeingütern beruhen, und dieses Verhältniß zu den kirchlichen Gemeingütern kann nur ein Mal das richtige sein, es müßte denn von allen diesen verschiedenen Gemeinschaften gelten, daß in keiner das richtige Verhältniß zu den Gemeingütern das Gemeinschaftbildende ist, in welchem Fall nur Einzelne hie und da im Besitz einer gesunden Christlichkeit sein könnten. Man hat wohl gesagt, jede der großen Kirchengemeinschaften habe ihr Vorzügliches im Unterschied von den andern, und nur alle zusammen stellten die volle christliche Wahrheit dar. Aber das könnte nur sein, wenn es sich mit der Verschiedenheit nicht so verhielte, wie wir sagten, daß das Verhältniß zu den kirchlichen Gemeingütern ein verschiedenes ist. So sagen wir und fragen darnach, welches diese Verschiedenheit sei, anstatt die kirchlichen Gemeinschaften darnach zu beurtheilen, ob sie in diesem oder jenem Stück so oder anders lehren. Das Christenthum ist etwas anderes als eine Summe von Lehren, von Lehrsätzen, und es kann auch ein Lehrstück, je nach dem Zusammenhang, in welchem es bei einer kirchlichen Gemeinschaft zu stehen kommt, sehr verschiedenen Werthes sein.

Wir bleiben dabei, daß wir das Wesen der Kirche in ihre Gemeingüter gesetzt haben und in deren richtige Aufeinanderfolge. Wo eines jener drei Gemeingüter aufgegeben wäre,

da wäre keine christliche Kirche mehr. Wohl kann etwa das Sacrament in den Hintergrund gedrängt sein und mehr oder weniger als gleichgültig angesehen werden. Aber dann ist doch eben nur die eine Seite des von uns benannten zweiten Gemeingutes verkürzt oder beeinträchtigt. Es werden also, wo christliche Kirche ist, die drei Gemeingüter derselben sich finden. Da ist es nun eine unberechtigte Eigenthümlichkeit, wenn die Schrift nur neben die kirchliche Verwaltung von Wort und Sacrament, nur neben das Wort und Sacrament, wie es von der Kirche je und je verwaltet ist, gestellt ist. Indem sie neben sie gestellt wird, wird sie unvermerkt hinter sie gestellt. Denn eine Nebeneinanderstellung vertragen sie nicht. In diesem Fall ist das kirchliche Gemeinleben gefährdet durch die Mißkennung der Stellung, welche der Schrift zukommt. Es ist das formale Princip der Kirche aufgegeben, und die Folge ist, daß nun die jeweilige Kirche sich selber Gesetz ist. So wie sie ist, so ist sie recht nach ihrem Dünken. Das ist die römische Mißgestalt der christlichen Kirche. Es kann aber auch, was wir als das dritte Gemeingut bezeichnet haben, neben das zweite gerückt werden; es kann das auf den mannigfaltigen Begabungen beruhende Gemeinleben neben die schriftmäßige Verwaltung von Wort und Sacrament gesetzt und ihr gleichgeachtet werden. In diesem Fall ist das kirchliche Gemeinleben gefährdet, weil nun nicht die Schriftmäßigkeit des kirchlichen Worts und Sacraments das erste ist, worauf zu sehen ist, sondern nur eben so gefordert wird, wie die Schriftmäßigkeit der gemeindlichen Verfassung, welche letztere doch der ersteren nicht gleich geachtet werden will. Da geschieht es denn nicht selten, daß, was wir das dritte Gemeingut nannten, in Wahrheit vor das zweite gerückt wird. In diesem Fall wird das materiale Princip der Kirche aufgegeben. Die heilige Schrift ist nur das Gesetz auch für das Gemeinleben nach allen seinen Beziehungen. In diesen Fehler ist die reformirte Kirche wohl gefallen. Die richtige Gestalt der Kirche ist also nur da vorhanden, wo das Ver-

hältniß zu den kirchlichen Gemeingütern das durch die oben bezeichnete Aufeinanderfolge gegeben ist.

Das Christenthum des Einzelnen, der einer kirchlichen Gemeinschaft angehört, deren Stellung zu den Gemeingütern unrichtig ist, wird in dem Maße ungesund sein. Kommt er aber zum Bewußtsein darüber, daß die Stellung der kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört, unrichtig ist, so sieht er sich auf ein reformirendes Handeln angewiesen, welches gerade die unterscheidende Eigenthümlichkeit seiner Kirchengemeinschaft angeht. Zunächst wird er sein eigenes christliches Leben von dem zu befreien haben, was die Ungesundheit seiner christlichen Gemeinschaft ausmacht, und in dem Maße, als er hiefür die Begabung und die Stellung hat, wird er dann die Ueberzeugung, welche er gewonnen hat, auch nach außen geltend zu machen haben, und wenn ihm das Eine und das Andre nicht gestattet ist, so wird es ihm Gewissenspflicht sein, aus seiner kirchlichen Gemeinschaft auszuscheiden.

Dagegen wer einer kirchlichen Gemeinschaft angehört, in welcher es mit diesem Wesentlichsten in Bezug auf das Verhältniß zu den kirchlichen Gemeingütern richtig bestellt ist, der wird, wenn es mit seinem Christenthum richtig bestellt ist, vor allem die Liebe zu dieser seiner Kirche, die ja dann nichts Anderes ist als die Liebe zur Kirche überhaupt, bei sich selbst und bei Andern rege und thätig erhalten. Und wie viel auch daran fehlen mag, daß in ihr das, was ihr Grundwesen ausmacht, jeweilig und örtlich zu seiner entsprechenden Ausgestaltung kommt, so wird es ihm doch nicht zu Sinn kommen, um deswillen etwa eine Sondergemeinschaft zu bilden oder auch nur sich persönlich seiner Kirche innerlich zu entfremden.

Zwischen Kirchengemeinschaften, deren eine in Bezug auf das Verhältniß zu den Gemeingütern der Christenheit richtig steht, die andre dagegen unrichtig, besteht mit Nothwendigkeit ein gegensätzliches Verhältniß, und der Einzelne, der einer grundsätzlich richtigen Kirchengemeinschaft angehört und sich bewußt

ist, was es darum ist, theilt diese Gegensätzlichkeit seiner Kirche gegen die andern Kirchengemeinschaften, nicht weil dieselben andersartig sind als die seine, sondern weil sie unrichtig sind, und also auch nur in dem Maße, als sie unrichtig sind. Es ist ein weitaus größerer Schade, wenn das erste der drei Gemeingüter neben das zweite und damit hinter das zweite gestellt wird, als wenn das dritte neben das zweite zu stehen kommt. Denn im letzteren Falle bleibt doch immer Schriftmäßigkeit des kirchlichen Gemeinwesens die Forderung, welche eine Kirchengemeinschaft an sich selbst stellt, während sie im ersteren Fall dazu kommt, sich so, wie sie jeweilig ist, für richtig zu halten unangesehen, ob dies ihr Wesen schriftmäßig ist oder nicht. Im ersteren Fall bleibt eine kirchliche Gemeinschaft im lebendigen Zusammenhang mit den Wurzeln der Kirche, die in der heiligen Geschichte, der von der Schrift beurkundeten, liegen, im andern Fall nicht.

Was nun bei solcher Gegensätzlichkeit der Kirchengemeinschaften das Verhältniß ihrer einzelnen Angehörigen zu einander betrifft, so kann dasselbe eben auch auf kirchlichem Gebiet ein gegensätzliches nur in dem Maße sein, als sich die eine und die andre widerstreiten, aber nur auf kirchlichem Gebiet, und hienach bemißt sich die Art und Weise der Gegensätzlichkeit, die zum Fanatismus wird, wenn sie sich über dasselbe hinaus auf andres Gebiet erstreckt.

So viel von dem christlich sittlichen Handeln auf kirchlichem Gebiet, insofern dasselbe durch grundsätzliche Verschiedenheit der kirchlichen Gemeinschaften bestimmt wird.

Zum Dritten aber bestimmt sich dasselbe nach der besondern Stellung, welche der Einzelne in seiner Kirchengemeinschaft hat und einnimmt. Die Kirche ist Gemeinschaft des heiligen Geistes, aber sie ist dies als im Fleisch lebende, und hienach sind auch ihre Gemeingüter beschaffen. Dieses bringt mit sich, daß sie ein rechtlich geordnetes Gemeinwesen ist mit dem Gegensatz von Beamteten und Nichtbeamteten. Was auf kirchlichem Gebiet zu geschehen hat, das ist zunächst Sache aller gläubigen

Glieder der Kirche; so haben wir es jetzt gehandelt. Aber der Beamtete thut es Namens des rechtlich geordneten Gemeinwesens, und soweit dessen hienach sich bemessendes Thun reicht und soweit es ausreicht, hat der Gläubige als solcher, der Nichtbeamtete das nicht zu thun, was jener von seines Amts wegen thut. Aber wohin das nicht reicht, oder wo der Beamtete es so thut, daß es seinem Amte widerspricht, dahin erstreckt sich die Pflicht des Gläubigen, deren Erfüllung durch die amtliche Ordnung des kirchlichen Gemeinlebens nur erleichtert ist, aber nicht aufgehoben. Wir sagen seine Pflicht; um sie handelt es sich, aber nicht um ein Recht, das er hat. Das allgemeine Priesterthum ist nicht eine Berechtigung, sich persönlich im Regiment zur Geltung zu bringen, sondern verpflichtet den Einzelnen zum Dienst der geistlichen Selbstopferung.

Hienach beurtheilen wir, wie der amtliche Beruf erfüllt sein will. Er will geübt sein mit Anerkennung des allgemeinen Christenberufs, aber auch der letztere mit Anerkennung des ersteren. Der rechte Christ wird sich weder mit einer Passivität begnügen, daß er, was auf kirchlichem Gebiet zu geschehen hat, lediglich den Beamteten überläßt, noch wird er in das eingreifen, was Sache des Berufs ist, sondern sich demselben unterstellen. Hiemit aber ist ausgeschlossen eine pfäffische Herrschaft der Beamteten, welche die Nichtbeamteten von aller auf das kirchliche Gemeinleben gerichteten Thätigkeit ausschließt. Der besondre Beruf des Beamteten erfordert auch eine entsprechende Ausbildung für denselben, keine blos handwerksmäßige. Das, wofür er sich auszubilden hat, will eben auch nicht handwerksmäßig gethan sein.

Der amtliche Beruf ist ein so vielfacher, als das kirchliche Handeln überhaupt, dessen Unterschiedlichkeit sich uns nach den Gemeingütern der Kirche bestimmt hat. Durch die heilige Schrift ist, ganz abgesehen von dem wissenschaftlichen Bedürfniß einer theologischen Erkenntniß des Christenthums, an welcher mitzuhelfen eine freie Sache jedes dazu Geeigneten ist, es ist

durch sie eine gelehrte Thätigkeit vernothwendigt, ohne welche die Kirche nicht sein kann, weil sie vermöge der Natur der heiligen Schrift einer stetigen Vermittlung zwischen ihr und sich selbst in ihrer Jeweiligkeit bedarf. Das ist die Thätigkeit des theologischen Lehramts, durch welche der Kirche fort und fort ihr Zusammenhang mit der heiligen Schrift und also mit der Geschichte, in welcher all ihre Wurzeln liegen, vermittelt bleibt. Denn auch alle andern Gebiete des theologischen Wissens und Lehrens sind diesem Lehramte in dem Sinn amtlich zugewiesen, daß es dieselben in das Licht der recht verstandenen heiligen Schrift stelle. Dieses Amt, das theologische Lehramt gehört der kirchlichen Gemeinschaft an, für welche es geordnet ist, aber ist in seiner Thätigkeit nicht auf diese sonderliche kirchliche Gemeinschaft beschränkt, insofern es sich mit dem beschäftigt, was die Voraussetzung alles richtigen kirchlichen Lebens ist.

Eine zweite amtliche Stellung und Thätigkeit ist damit gegeben, daß der Kirche Gottes Wort und Sacrament je und je zu verwalten zukommt. Diese Verwaltung von Wort und Sacrament geschieht in einzelnen Gemeinden durch die hiefür rechtlich Verordneten und geschieht hier innerhalb derjenigen rechtlichen Ordnung, in welche das Verhältniß der Einzelgemeinde zum größeren kirchlichen Ganzen gefaßt ist. Es ist aber solche Thätigkeit zu üben kraft derjenigen wissenschaftlichen Ausbildung, welche dazu befähigt.

Zum Dritten ist der mannigfaltige Reichthum von Gaben des heiligen Geistes in der Kirche innerhalb des rechtlich geordneten kirchlichen Gemeinlebens und also in der Weise, wie die rechtliche Ordnung desselben es mit sich bringt, zur Verwendung zu bringen. Dieses ist Sache des kirchenregimentlichen Amtes. In welchem Gebietsumfange ein kirchenregimentliches Amt diesen Beruf zu erfüllen hat, ist durch die kirchlichen Verhältnisse bestimmt. Deren Kenntniß ist die eine Voraussetzung für die Führung dieses Amtes, und die andre ist wissenschaftliches Verständniß dessen, was es um die Kirche sei.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit nun einer jeden dieser drei amtlichen Stellungen bringt mit sich, welches das Gesetz des in jeder derselben zu geschehenden kirchlichen Handelns sei.

Der Inhaber des theologischen Lehramts thut, was seines Amtes ist, mit dem Bewußtsein, daß er nicht von der Wissenschaft wegen, sondern von der Kirche wegen in diesem Amte steht. Die wissenschaftliche Thätigkeit ist nur die Form, in welcher er vermöge seines besondern Amtes seine gemeinchristliche Pflicht zu erfüllen hat, und zwar steht er in seinem Amte als Glied nicht der Kirche überhaupt, sondern als Glied dieser bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört. Wo er mit ihr in Widerspruch geriethe, aber einen Widerspruch, der ihre wesentliche Eigenthümlichkeit betrifft, hätte er auf sein Amt zu verzichten, indem ihm dasselbe in der Voraussetzung gegeben ist, daß sein Glaubensleben sich innerhalb des eigenthümlichen Wesens dieser Kirchengemeinschaft bewege. Freie wissenschaftliche Thätigkeit des Theologen bliebe ihm unbenommen, wenn er sich für verpflichtet achtete, ein reformirendes Handeln zu üben, aber in dem Amte, in das er gesetzt ist, könnte er nicht bleiben. Andrerseits lehrt er, wenn es richtig mit ihm steht, dasjenige, was er lehrt, nicht um deswillen, weil es ihm durch die rechtlich geordnete Kirchengemeinschaft, von der er sein Amt hat, vorgeschrieben ist, sondern er lehrt, was er als christliche Wahrheit wissenschaftlich erkennt. Dessen wird er sich immer bewußt sein, das liegt in der Natur der einseitigen Denkthätigkeit, daß der Glaube, den ein Christ hat, reicher und völliger ist, als die Lehre, in die er ihn zu fassen im Stande ist. Er wird also auch das, was er gibt, nicht dafür geben, daß es der volle Ausdruck des in der Kirche lebenden Glaubens sei. Aber er wiederholt auch nicht das, was er in ihr vorfindet, den zu einer gewissen Zeit gemeindlich ausgeprägten Ausdruck des Glaubens seiner Kirche. Denn er weiß, daß auch dieser aus demselben Grund hinter dem zurückgeblieben ist, was der volle Inhalt des Glaubenslebens der bekennenden Kirche war. Er sucht

für die schriftmäßige Wahrheit, in der er mit seiner Kirche lebt, denjenigen wissenschaftlichen Ausdruck, welchen ihm die gegenwärtigen und ihm zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mittel ermöglichen, damit diejenigen, die er lehrt, in den Stand gesetzt seien, mittelst desselben die von der Kirche bekannte Wahrheit auf die dermalen entsprechendste Weise zu handhaben.

Derjenige, welchem das Amt der gemeindlichen Verwaltung von Wort und Sacrament befohlen ist, weiß sich vor Allem bestellt für eine Gemeinde von Personen, denen er mit Gottes Wort und Sacrament zu dienen hat, und nicht sind ihm Wort und Sacrament nur Sachen, die er zu übermitteln hat. Er lebt seinem Amte mit dem Bewußtsein, daß ihm dasjenige vertraut ist, worin Christus zu den einzelnen Seelen kommt. In diesem Sinn ist ihm seine Gemeinde ein Gliedmaß an dem Leibe Christi. Aber sie ist auch ein Gliedmaß sonderlich derjenigen kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört, und ist ein Theil eines kirchenregimentlich verfaßten größeren Ganzen. So hat er einerseits dasjenige, was er zu verwalten hat, in derjenigen Eigenthümlichkeit, in welcher es der kirchlichen Gemeinschaft eignet, die Schriftmäßigkeit derselben vorausgesetzt, zu verwalten, und andrerseits kommt ihm vom Kirchenregiment die Weisung, wie dasselbe zweckmäßig zu verwalten sei. Wo Letzteres mit Ersterem in Widerspruch träte, die kirchenregimentliche Weisung ihm etwas als zweckmäßige Verwaltung von Wort und Sacrament beföhle, was vielmehr Verderbniß desselben wäre, da wäre sein Gehorsam Sünde. Er kann nicht das Kirchenregiment dafür verantwortlich sein lassen und im Widerspruch mit der Wahrheit handeln, sondern er muß es darauf ankommen lassen, wie das Kirchenregiment sich zu seiner Weigerung stellt.

Wer im Kirchenregiment sitzt, hat es mit der rechtlichen Ordnung eines kirchlichen Ganzen zu thun, aber nur mit der rechtlichen Ordnung. Hiemit ist Natur und Schranke des amtlichen Thuns eines im Kirchenregiment sitzenden Christen ge-

geben. Er hat nicht zu urtheilen, ob der Träger des theologischen Lehramts schriftgemäß lehrt, sondern ob er so lehrt, daß es sich mit dem rechtsgültigen Bekenntniß seiner Kirchengemeinschaft verträgt. Um so vorsichtiger wird er dann aber urtheilen, als hier nahe liegt, eine Verschiedenheit des wissenschaftlichen Ausdrucks, bei welcher die größere Schriftmäßigkeit auf Seiten des Lehrenden sein kann, für eine Abweichung vom rechtsgültigen Bekenntniß anzusehen. Es will unterschieden sein, was im kirchlichen Bekenntniß ausgesprochener Glaubensinhalt, und was nur der mit den seinerzeitigen wissenschaftlichen Mitteln gegebene Ausdruck für denselben ist. Und es wird immer zuzusehen sein, was bereits durch die geschichtliche Entwicklung hervorgerufene und aus ihr hervorgegangene Ausprägung des Glaubensinhalts ist, und inwiefern eine solche noch aussteht. Was den Träger des gemeindlichen Amtes an Wort und Sacrament anlangt, kann dem im Kirchenregiment Sitzenden Manches, was derselbe thut, unverträglich scheinen mit der zur Zeit rechtlich gültigen Ordnung, und hat doch die Schrift für sich und dann gewiß auch die Kirche, nur nicht die derzeitige rechtliche Ordnung dieses Kirchenganzen. Dann ist die letztere zu bessern und nicht etwa mit Maßregelung gegen den zu verfahren, der thut, was innerlich berechtigt ist.

Als wir unsere Beschreibung des kirchlichen Handelns anhoben mit Beziehung desselben auf die heilige Schrift, da war das, worauf wir zunächst kamen, dem wovon wir zuvor gehandelt hatten, dem Beten, am nächsten. Jetzt da wir an den Schluß unserer Beschreibung des kirchlichen Handelns gekommen sind, befinden wir uns mit dem, was wir vom kirchenregimentlichen Handeln sagen, an der Grenze des kirchlichen Gebiets, wo das kirchliche Handeln eine Verwandtschaft hat mit dem staatlichen, und so werden wir wohl das ganze Gebiet des kirchlichen Handelns durchmessen haben.

Wir müssen uns nun kurz fassen mit unsrer Aufzeigung dessen, was die Schrift uns in Bezug auf das kirchliche Han-

deln bietet. Jedenfalls haben wir die Schrift nur zu vergleichen insofern, als die Bethätigung der christlich sittlichen Gesinnung auf kirchlichem Gebiet abhängt von der Stelle, welche wir der Kirche angewiesen haben als der ersteren und vordersten unter den sittlichen Gemeinschaften, und sofern dieselbe abhängt von den Gemeingütern der Kirche oder von den sonderlichen Verhältnissen, durch welche sich das zunächst im Allgemeinen beschriebene christliche Handeln bestimmt.

Zunächst sehen wir zu, ob wir die Schrift für uns haben für die vorderste Stelle, womit gegeben ist, daß die Erfüllung der hier erwachsenden Pflicht den Vorrang hat vor der Erfüllung der weitershin sich ergebenden Pflichten.

In dieser Beziehung ist zu bedenken, daß innerhalb der alttestamentlichen Schrift kein eignes Heilsgemeinwesen neben den Gemeinschaften des natürlichen Lebens bestand. Das Heilsgemeinwesen war dort das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs. Hier ist also darauf zu sehen, wie sich das von der alttestamentlichen Schrift bezeugte Verhalten einerseits auf die heilsgemeindliche und andrerseits auf die nationale Seite des Volkes Gottes bezieht. Wenn die erstere Beziehung immer der letzteren vorangeht, dann haben wir dasjenige Schriftzeugniß für uns, welches uns die alttestamentliche Schrift bieten kann.

Die Geschichte dieses Volkes beginnt mit der Berufung Abrahams und seinem ihr entsprechenden Glaubensgehorsam. Dieser bestand aber in einer Verzichtleistung auf die Familiengemeinschaft, in der er stand, und auf die mit ihr gegebene Möglichkeit, Ahnherr eines Volkes zu werden. Er gab sie auf, um Anherr desjenigen Volkes zu werden, welches der ganzen völkerweise lebenden Menschheit dazu dienen sollte, desjenigen Segens theilhaftig zu werden, in welchem sich die Heilsverheißung verwirklichte.

Oder gehen wir von da zu dem Moment über, wo die Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs zu einem selbstständigen Volksgemeinwesen ward, — ihre Herstellung hiezu

begann mit Mosis Berufung und seinem ihr entsprechenden Glaubensgehorsam. Nicht ein nationaler Aufschwung hat sie zu dem selbstständigen Volke gemacht, das sie nun war. So ist auch die Ordnung des Gemeinlebens dieses Volkes nicht hervorgegangen aus der eigenen Entwicklung des Volksgeistes, sondern ist ihr durch die heilsgeschichtliche Offenbarung zu theil geworden.

Oder gehen wir weiter zu dem Moment, wo sich dieses Volksgemeinwesen in dem Königthum abschloß. Da hat freilich das Volk nach einem König verlangt, aber erhalten hat es ihn durch einen heilsgeschichtlichen Vorgang, dessen dienstliche Vermittlung das Werk Samuels des Propheten war. Als hernach auf dem Wege einer blos nationalen Bewegung das Zehnstämmereich sich von dem Davidischen Hause abschied, so ist die heilsgeschichtliche Verheißung eben doch beim Hause Davids geblieben, weil sie ihm gegeben war. Der Theil des Volkes, welcher zum Hause Davids hielt, blieb damit auf der Linie, welche die den Vätern gegebene Verheißung mit ihrer zukünftigen Erfüllung verband.

Gehen wir in die neutestamentliche Schrift über!

Hier sehen wir Jesum die Familie, der er angehörte, verlassen, um des Täufers Nachfolger zu werden. Hinfort sind ihm die, welche Gottes Wort hören und annehmen, seine Jünger, sind ihm hinfort Mutter und Brüder, wie er sagt Matth. 12, 49, und er verlangt von ihnen, wenn sie am Reich Gottes theil haben wollen, daß sie Vater und Mutter hassen oder auch ihr eigenes Leben Lc. 14, 26. Vater und Mutter dürfen ihnen nicht ein Gut sein, an welchem sie halten, wenn es sich darum handelt, zwischen ihnen und zwischen dem Reich Gottes zu wählen. Nach seiner Erhöhung zu Gott dem Vater gehören sie dann der Gemeinde des heiligen Geistes an, der sie nach seiner Verheißung überkommen hatte und sie zu einer Gemeinde machte, und so erst gehören sie dann auch ihrem Volke an; aber die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu ist das Erste. In diesem

Sinne sagt Petrus Act. 5, 29, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, das will heißen, daß die kirchliche Pflicht der nationalen vorgeht. Welche Liebe hatte Paulus zu seinem Volke, wie er Röm. 9, 1 bezeugt; und dennoch thut er das ihm vom Herrn befohlene Werk vom Reich Gottes in einer Weise, die seinem Volke als solchem zum Schaden ward. Aber das Volksthum, in dem er hergekommen war, stand ihm zurück hinter der Gemeinde Christi, in die ihn der Herr wunderbar berufen hatte.

So dürfte unsre Berechtigung erwiesen sein, die Kirche den andern sittlichen Gemeinschaften in der Art voran zu stellen, daß die Erfüllung der mit ihr gegebenen Pflicht jeder andern vorgeht.

Wir haben ferner die heilige Schrift in Bezug auf unsre Benennung und Aufreihung der Gemeingüter der Kirche zu vergleichen, insofern uns dieselbe maßgebend war für die Beschreibung des kirchlichen Handelns.

Hiebei ist wieder zu bedenken und vorauszubemerken, daß im alten Testament die heilige Schrift noch nicht da war und in der neutestamentlichen Kirche nur die alttestamentliche Schrift. Aber die Schrift ist ja das entsprechende Denkmal der heiligen Geschichte, und eben diese in ihrer Einheitlichkeit, in welcher sie nun vorerst abgeschlossen vorliegt, ist maßgebend für die Gegenwart der Kirche, die unter die Schrift gestellt ist. Also gibt die heilige Schrift das Zeugniß, welches wir in ihr suchen, dennoch überall da, wo sie demjenigen Verhalten Zeugniß gibt, mit welchem sich der als Glied des Heilsgemeinwesens Handelnde dem unterstellt und das für sich maßgebend sein läßt, was zur Zeit den bereits vorliegenden Inhalt der heiligen Geschichte ausmacht.

Zweitens haben wir zu bedenken und vorauszubemerken, daß im alten Testament die heilsgemeindliche Verkündigung darin eine andere war, als im neuen Testament, daß das Gesetz neben der Verheißung seine Stelle hatte und ein selbstständiger Gegen-

stand des pflichtmäßigen Verhaltens war, und ferner daß dem sacramentlichen Handeln der neutestamentlichen Kirche im alten Testamente ein gesetzliches Thun entspricht, aber freilich ein gesetzliches Thun, welches weissagende Bedeutung hatte, wie das der Beschneidung oder das der Passahmahlzeit.

Endlich drittens ist zu bedenken und vorauszubemerken, daß erst in der neutestamentlichen Gemeinde die Ausrüstung mit dem heiligen Geist eine allen gemeinsame ist, während in der alttestamentlichen Zeit der Geist Jehovahs nur eben Einzelne und immer nur je und je überkam, nur diejenigen sonderlich begabte, welche zu sonderlichem Beruf bestimmt waren.

Nachdem dies vorausgeschickt ist, kann die Erholung des Schriftzeugnisses bei Abraham beginnen. Der Glaubensgehorsam Abrahams bestand vor allem darin, daß er eine göttliche Offenbarung im Sinn der vorausgegangenen, der auf Noah und Adam zurückreichenden Heilsgeschichte aufnahm und sich für sein Handeln maßgebend sein ließ. Denn das Wort vom Segen, der durch ihn und sein Geschlecht über alle Geschlechter des Erdbodens kommen sollte, wollte nach jener vorausgegangenen Heilsverheißung verstanden sein. Erst auf Grund seines so zu verstehenden Glaubensgehorsams gegen die ihm gewordene Verheißung war der Gottesdienst, zu dessen Stätte er alsdann jedesmal seinen Wohnort machte, ein solcher, der das Zeugniß der heiligen Schrift für sich haben konnte. Erst auf Grund desselben Glaubensgehorsams ist sein Vollzug der Beschneidung ein gottgefälliges Thun.

Desgleichen ist bei Mose das Erste sein Glaubensgehorsam gegen eine göttliche Offenbarung, welche sich als Fortsetzung der den Vätern gegebenen, als nunmehrige Darbietung der Erfüllung jener den Vätern gegebenen Verheißung darstellt. Erst auf Grund dieses so beschaffenen Glaubensgehorsams, als sein Volk in denselben mit einging, kam es dann zur Herstellung eines wahrhaftigen Heiligthums Gottes auf Erden, einer Prie-

sterschaft, die es in Gottes Augen ist, eines Gottesdienstes, den Gott annimmt.

Nach Israels Einpflanzung in sein Land war das Erste, daß es sich immer wieder in den immer wieder bedrohten Zusammenhang mit der Geschichte seines Ursprungs einlebte im Gegensatz zu heidnischer Sinnesart, welche von solcher heilsgeschichtlicher Grundlage des Lebens in der Gegenwart Nichts wußte noch hatte. Erst mit Davids Uebersiedlung der Bundeslade auf Zion begann eine Reihe von Maßnahmen zur Durchführung eines dem Gesetz entsprechenden gottesdienstlichen Gemeinlebens.

Im Zehnstämmereich gab es viel frommes Thun, Wallfahrten und Opfern, denn dies Zeugniß gibt ihm Amos 4, 4 und 5; dennoch ist es das sündige Königreich; denn sein gottesdienstliches Gemeinleben beruht nicht auf dem Zusammenhang mit dem heilsgeschichtlichen Anfang Israels und mit der von dort herstammenden Geschichte seiner Vergangenheit. Damit daß es seine Heiligthümer zu Bethel und Dan hatte, stand es in Widerspruch mit der heilsgeschichtlichen Vergangenheit des heiligen Volkes.

So kommt es hier überall darauf an, daß das Verhalten, das wir jetzt das kirchliche nennen würden, die heilsgeschichtliche Vergangenheit, wie sie dann Inhalt der heiligen Schrift geworden ist, sich maßgebend sein ließ.

Im neuen Testament sehen wir Jesum in der Geschichte seiner Versuchung die Zumuthungen des Argen mit Worten der heiligen Schrift von sich weisen, die er hiemit als für sein Verhalten maßgebend erkennt, da er es doch hätte mit eigenen Worten thun mögen. Er bezeugt sich selbst im Anschluß an die heilige Schrift, auf die er die Juden hinweist Lc. 4, 21. Joh. 5, 39, und im Anschluß an das Zeugniß Johannis des Täufers, obgleich er, wie er ebenfalls sagt Joh. 5, 36, an seinem eigenen Thun ein Zeugniß hat, das größer ist als das Johannis des Täufers. Und in der Bergpredigt lehrt er, wie

es die Hörenden auch richtig erkannten, als einer der Machtvollkommenheit hat, selbst zu setzen und zu sagen, was Rechtens ist; er lehrt ὡς ἐξουσίαν ἔχων, dennoch erklärt er in derselben Bergpredigt, es werde kein Jota der Schrift, sofern sie Ausdruck des fordernden Willens Gottes ist, außer Bestand treten, ohne zur Verwirklichung zu kommen. Es ist also der in der Schrift beurkundete Wille Gottes maßgebend für die, welche er lehrt.

Aber dann betheiligt er sich am gottesdienstlichen Gemeinleben seines Volkes, sofern es auf Grund der heiligen Schrift geführt wird. Nachdem er das Zeugniß von Johannes dem Täufer über sich empfangen hat, geht er mit den Seinen und zwar nicht blos als Haupt seiner Familie mit Mutter und Brüdern, sondern auch als Meister seiner Jünger mit ihnen zum Passahfest, und nachdem er die beiden Brüderpaare, die Söhne Jonas und Zebedäi in sein Geleit berufen hat, geht er mit ihnen in die Synagoge Capernaums, und am Vorabende seines Todes begeht er die Passahmahlzeit mit seinem Volk. Aber über dieser Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben seines Volkes steht ihm sein Verhältniß zur heiligen Schrift, die er erfüllen soll. Um sich der ihm bestimmten Stunde aufzusparen, bleibt er von Festen hinweg. Er entzieht sich dem synagogalen Gottesdienst, nachdem sein Beruf ihn auf einsamen Verkehr mit seinen Jüngern anwies.

Endlich die Befähigung für die Handhabung der Schrift und die Schriftgelehrtheit erkennt Jesus Mt. 23, 3 allerdings an bei denen, die sich selbst die Schriftgelehrten nannten; er erkennt sie an, so sehr er den Trägern dieser Befähigung, dieses Wissens entgegentreten muß. Aber wenn ihn die geistliche Obrigkeit nach seiner Machtvollkommenheit befragt, so zu thun, wie er thut, so verweist er sie auf das Zeugniß Johannis des Täufers, als welches sich zu ihrer Stellung so verhält, wie, um mit unserm Ausdruck zu reden, das erste Gemeingut der Kirche sich verhält zum dritten. Der Hoherath hat es eben nur

zu thun mit der rechtlichen Ordnung des mosaisch gesetzlichen Gemeinwesens.

Nach der Ausgießung des heiligen Geistes hat Petrus seine Rede, die erste Predigt, die geschah, mit Hinweisung auf die heilige Schrift begonnen und in den Thatsachen der Auferstehung und Erhöhung Jesu die Erfüllung der heiligen Schrift aufgezeigt. Wo dann dieses Wort von der Erfüllung der Schrift in Jesu Christo Glauben findet, da beginnt die Lehrthätigkeit der Apostel, da geschieht gemeinsames Gebet und Brodbrechen. Aus dieser Gemeinschaft des Gebets im Namen Jesu und des Brodbrechens heben sich die mancherlei Begabungen heraus, wie die, auf welche hin die ersten Diaconen bestimmt wurden, wie die eines Stephanus, eines Philippus. Wenn nun Gemeinden neu entstanden, so wurden sie in rechtliche Verfassung gebracht, indem Gemeindeälteste in die Vorsteherschaft bestellt wurden. Dieser Gang der Dinge bestimmt die Aufeinanderfolge der uns bekannten kirchlichen Gemeingüter.

Wir vergleichen ferner die Schrift in Bezug auf die über die derzeitigen Gränzen hinausgehende Thätigkeit der Kirche. Von einer solchen ist im alten Testament selbstverständlich keine Rede, weil das Heilsgemeinwesen auf das israelitische Volk eingeschränkt ist. Aber es war auf das israelitische Volk doch eben nur eingeschränkt in Aussicht darauf, daß von ihm aus der Segen kommen wird über alle Geschlechter des Erdbodens. In der neutestamentlichen Schrift sehen wir die jüdischen Bekenner Jesu in Antiochia nicht erst auf eine apostolische Weisung warten, ehe sie zu den Heiden auch von Jesu reden. Es drängt sich ihnen, dies zu thun, von selber auf, und es entsteht so in Antiochia eine aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde, worauf man zuvor nicht gefaßt war; sie bestand dort geraume Zeit, ehe man in Jerusalem nur Kenntniß davon bekam. Als dann Paulus in den Beruf eingeführt wurde, Christum auf völkerweltlichem Gebiet zu verkündigen, da predigte er den Heiden Christum Jesum sogleich von Anfang an mit Berufung

auf die heilige Schrift, in welche er also diese an Jesum gläubig werdenden Heiden sofort einführt. Wir sehen das in auffälligster Weise 2. Theß. 2, 6 in Briefen an Gemeinden, die erst vorjüngst entstanden sind. Durch seine Predigt beruft er sich auf die Schrift in einer Weise, daß er nothwendig voraussetzt, seine Leser sind der Schrift wol kundig geworden. Es theilt sich dann der Beruf, das Reich Gottes auszubreiten, zwischen Paulus und Barnabas einerseits und denen andrerseits, die vor Paulus Apostel gewesen waren. Aber die Apostelgeschichte zeigt uns, wie der Beruf des Apostels der Beschnittenheit, des Petrus, der dies sonderlich war, immer mehr zurücktrat hinter den Beruf des Heidenapostels. Paulus wandte sich immer an solche Orte, wo Judenschaften waren, und wandte sich immer zuerst an sie, am liebsten in der Synagoge, aber dennoch sehen wir ihn dazu kommen, schließlich es aufzugeben, daß sein Volk sich zu Jesu bekehre. Aber einzelne seines Volkes zu erretten, war ihm eine solche Freude, daß er Röm. 11, 13 u. 14 sagt, er achte, wo ihm dieses gelinge, solches für eine Verherrlichung seines Berufes. Dann behält er in Aussicht Röm. 11, 25 u. 26, daß, nachdem die Fülle des Völkerthums ins Reich Gottes eingegangen sein wird, Israel als Ganzes werde errettet werden, was natürlich nicht heißt, in allen seinen einzelnen Gliedern, sondern in seiner Volksgesammtheit. Er setzt, daß dies geschehen wird, so gewiß voraus, daß er 2. Cor. 3, 16 sich so ausdrückt, „wann aber Israel sich wird zum Herrn bekehrt haben", nicht den Fall setzend, sondern den Zeitpunkt benennend, wo es geschehen wird.

Wir haben viertens die heilige Schrift zu vergleichen in Bezug auf die nähere Bestimmtheit, welche dem kirchlichen Handeln durch die Verschiedenheit der kirchlichen Gemeinschaften erwächst. Hiefür können wir unter den früher geltend gemachten Einschränkungen vergleichbare Beispiele aus der alttestamentlichen Schrift anziehen. Die beiden getrennten Reiche Juda und Israel waren auch gottesdienstlich getrennt, nachdem in letzterem gegen-

über dem allein berechtigten Heiligthum zu Jerusalem Mittelpunkte des gottesdienstlichen Lebens nach eigener Erfindung zu Dan und Bethel bestanden. Aber wir sehen, daß man auch aus den Gebieten des Zehnstämmereichs zum Gottesdienst nach Jerusalem kam und kommen konnte und durfte. Man wies solche Gäste des Heiligthums nicht zurück in Jerusalem. Und Propheten wie Elia und Elisa lebten und wirkten im Zehnstämmereich. Der im Reich Juda heimische Prophet Amos ließ sichs nicht wehren, zu Bethel, was, wie der dortige Priester Amazia sagte, das Haus des Königs war, zu weissagen. Vollends nun nach dem Untergang des Zehnstämmereichs lud Hiskia sofort die Bevölkerung, soviel davon noch übrig war, zum Passahfest ein nach Jerusalem. Aber ganz anders stellte sich die neue Ansiedlung zu Jerusalem, welche Serubabel und Josua aus der Verbannung heimgeführt hatten, zu den Samaritern, zu dem in den Gebieten Ephraims und Manasses aus heidnischen und jüdischen Elementen zusammengeflossenen Mischvolke. Dieses Volk wollte auch Theil haben an dem Bau des neuen Gotteshauses und somit auch an dem Gottesdienst dieses Hauses künftig berechtigt sein. Dieses wurde schlechthin zurückgewiesen und mit Recht. Jenes Volk verehrte freilich den Gott Israels, aber verehrte ihn nach heidnischer Weise als den Gott dieses Landes, und war nun ein Volk zwar desselben Gottes dem Namen nach, aber nicht das Volk Gottes, welches die Verheißung hatte.

In der neutestamentlichen Schrift begegnet uns die denkbar größte von allen berechtigten Verschiedenheiten, die zwischen kirchlichen Gemeinschaften bestehen können. Eine größere ist nicht denkbar, als daß die jüdischen Christen, da sie Juden blieben, als sie Christen, Bekenner Jesu wurden, innerhalb der Ordnungen des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes ihr Leben führten, daß dagegen die Nichtjuden, die zu Jesu bekehrt wurden, außerhalb dieser Ordnungen blieben. Wir sehen die Muttergemeinde die Gleichberechtigung dieser heidnischen Christen

offen anerkennen und sie selbst denselben den Anfang einer selbstständigen heidenchristlichen Gemeinsitte anempfehlen. Aber diejenigen Juden, die sich zu Jesu bekannten, dabei aber das Gesetz Israels nicht blos auch den heidnischen Christen aufzwingen wollten, sondern woraus sich dies eben erklärt, nicht durch den Glauben an Christum allein, sondern daneben durch gesetzliches Thun vor Gott gerecht zu sein vermeinten, nennt Paulus falsche Brüder, Brüder, die keine sind, und sagt von ihnen, sie seien nur unberechtigt neben hereingekommen, weil sie nicht dazu taugten, Glieder der Gemeinde Christi zu sein. So zeichnet sie Paulus und so streitet er wider sie. Aber er macht nun nicht etwa Ausschließung dieser falschen Brüder zur Bedingung seiner Gemeinschaft mit der Muttergemeinde. Ein ander Ding wäre es gewesen, wenn jene gesetzlich gesinnten jüdischen Christen eine eigene Gemeinschaft gebildet hätten. Mit ihr hätte Paulus freilich nichts können gemein haben und gegen grundstürzende Irrthümer lautet das apostolische Wort so, wie wir im Briefe Judä finden.

Wir kommen ferner auf das kirchliche Handeln, wie es sich unterschiedlich gestaltet als Handeln der Beamteten und Nichtbeamteten, und befragen in dieser Beziehung die heilige Schrift. So lange es kein andres Heilsgemeinwesen gab, als in der Form der Familie und des Hauses, so lange war die Anstellung des Gottesdienstes Sache des Hausvaters. Nachdem es aber in die Form des Volksthums eingegangen war, war dieselbe Sache eines einzelnen Geschlechtes innerhalb dieses Volkes. Es entspricht dies der Natur eines in der Form des Volksthums bestehenden Heilsgemeinwesens. Da war dann die Verneinung dieses priesterlichen Vorrechts des Hauses Aarons nichts Geringeres, als Aufruhr gegen ein Grundgesetz des Heilsgemeinwesens. Als solcher wird sie in der Geschichte der Rotte Korahs uns vor Augen gestellt. Aber in der Zeit der Richter, wo es sich beständig darum handelte, auch nur den Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Grundlage dieses Volkslebens aufrecht

zu erhalten, wurde lieber das alleinige Recht des Priestergeschlechtes durchbrochen, als daß es zum Nachtheil des religiösen Gemeinlebens unverletzt blieb.

In der neutestamentlichen Schrift haben wir nun ein selbstständiges Heilsgemeinwesen vor uns, das nicht mehr in die Formen des Volksthums eingeengt ist. Hier sehen wir am Tag der Pfingsten zunächst die gesammte versammelte Jüngerschaft vom heiligen Geist ergriffen. Aber dann hebt sich ein Petrus aus ihr hervor und redet das erste Wort der Predigt an die um die Jüngerschaft her versammelte Menge. Aus der gesammten Jüngerschaft hebt sich der Sonderberuf der von Jesu im Voraus besonderten Zwölf hervor, deren voraus geschehene Besonderung aber die Weisung war, daß die Jüngerschaft eine Gemeinde mit geordneter Verwaltung ihres Gemeinlebens sein sollte. Aber ein Philippus verkündigte Jesum als der Erste, der dies that unter Nichtjuden, unter den Samaritern. Jene durch die Verfolgung, welche sich über dem Leichnam des Stephanus erhob, zerstreuten Glieder der Muttergemeinde zu Jerusalem redeten in Antiochia auch zu den Heiden, und es entstand so eine aus Heiden und Juden gemischte Gemeinde. Diese wichtigen Fortschritte in dem Werke der Ausbreitung des Evangeliums geschehen ohne apostolischen Auftrag. Paulus bestellt, wenn er eine Anzahl von Bekennern Jesu durch seine Predigt gesammelt hat, aus ihrer Mitte Gemeindevorsteher und empfiehlt ihnen, wie I Theff. 5, 12, daß sie ihnen die gebührende Achtung erweisen sollen. „Gehorcht denen, die euch vorstehen," lesen wir Hebr. 13, 17. Auf Kreta fand er Bekenner Jesu vor, die ordnungslos in einer freien Gemeinschaft zusammenlebten. Dabei beläßt er es nicht; er ordnet an, daß Stadt für Stadt Gemeindevorsteher gewählt, also überall geordnete Gemeinden gebildet werden sollten. Hiedurch ist aber die freie Entfaltung aller in der Gemeinde wirksamen Gaben des heiligen Geistes nicht ausgeschlossen. Wie umfänglich handelt er I Cor. 12 und 14 hievon. Sie sollen auch in den Gemeindeversammlungen,

wo man zu Gebet und Gottes Wort zusammenkommt, zur Geltung kommen, nur aber in der zuträglichen Unterordnung der Einzelgaben unter das Beste des Ganzen und in sachdienlicher Ordnung. Es wird sich von selbst ergeben, in wie weit nun, was wir aus der Schrift erholt haben, mit dem übereinstimmt, wie wir selbst das kirchliche Handeln bezeichnet haben.

Wir richten unsern Blick noch auf die Entwicklungsgeschichte der Kirche und hier erstlich wieder in Bezug auf die Frage, ob wir mit Recht die kirchliche Gemeinschaft den übrigen sittlichen Gemeinschaften vorstellen. Bei der ersten Ausbreitung des Christenthums haben sich römische Bürger für Juden, für Feinde des Kaisers und des menschlichen Geschlechts halten lassen, weil sie nicht blos an Jesum glaubten, sondern sich auch zur Gemeinde seiner Bekenner hielten. Man zog sich, um seinen Christenstand rein zu erhalten, von öffentlichen Aemtern, vom Kriegsdienst zurück, verzichtete auf eheliche und verwandtschaftliche Bande; der Jude ließ sein Volk, um ein Glied der Gemeinde Jesu zu sein. Dem Gleichartiges ist in den Tagen der Reformation geschehen. Natürliche Bande, welche Familien und Nationen einigten, mußten da weichen, wo es sich um die Gemeinschaft am Reiche Gottes handelte. Wie viele verließen Haus und Hof, Volk und Land, um ihrem evangelischen Bekenntniß in der Fremde treu zu bleiben!

Wir kommen zweitens auf die Bestimmtheit des kirchlichen Handelns, die ihm durch die von uns aufgezählten und in dieser Ordnung aufgezählten Gemeingüter erwächst. Hier richten wir wieder unsern Blick vor allem auf den Weg, den die Veräußerlichung der Kirche gegangen ist. Sie erfolgte in der Art, daß die äußere Einheit der Kirche die Geltung für sich in Anspruch nahm, welche der innern zukam, und daß auf den äußern Zusammenhang der jeweiligen Kirche mit der apostolischen Zeit und so mit den Aposteln ein Gewicht gelegt wurde, welches ihrem innern Zusammenhang, dem ihrer Lehre und Erkenntniß, mit den Aposteln gebührt hätte. Zuerst unterschied man nur

beides nicht, und dann trat das erstere vor das letztere, also wie wir uns ausdrücken würden, man stellte zuerst das zweite der kirchlichen Gemeingüter dem ersten gleich und dann vor dasselbe. Die Berufung auf die heilige Schrift trat zurück hinter die Berufung auf die Tradition, deren Sicherheit auf dem äußern Zusammenhang mit der apostolischen Kirche beruhte. Wenn hiegegen Montanisten ihre Charismen, wenn Donatisten und Novatianer ihre Forderung disciplinarer Reinheit der Kirche geltend machten, so blieb dies vergeblich, und sie unterlagen mit Recht; das war nicht das Rechte, was gegen die Veräußerlichung der Kirche geltend zu machen war. So hieß es denn, es gelte, was immer, überall, von Allen gelehrt worden ist; man unterschied ja die lehrende und die lernende Kirche, und die lehrende war die eigentliche, um welche die lernende sich nur sammelte, und so wurde aus jenem Consensus Aller ein Consensus der kirchlichen Lehrer und Amtsinhaber, bis dann dieser Consensus im Papst gipfelte. Da hatte die jeweilige Kirche in ihrer äußerlichen Einheit, wie sie meinte, Recht auch gegenüber der Schrift. Gegen die Gestalt, welche unter diesen Umständen ihre Verwaltung des Worts und der Sacramente annahm, blieb nun jeder Widerspruch erfolglos, weil er immer nicht den richtigen Punkt traf, bis die Reformatoren die Schrift voranstellten, aber die aus ihr selbst, aus ihrem Kern und Mittelpunkt heraus verstandene Schrift. Wenn die Kirche sich hienach reformirte, so war man bereit, sich auch die zur Zeit geltende, überlieferte rechtliche Verfassung derselben selbst mit Einschluß des Papstthums, also eine monarchische Verfassung der Kirche gefallen zu lassen. Luther hat auch die in der Gemeinde waltenden Gaben in eine geregelte Ordnung ihres Zusammenlebens zu bringen um deswillen verschoben, weil vor allem erst durch schriftmäßiges Wort und Sacrament eine Gemeinde gebildet werden müsse, in der die Gaben des heiligen Geistes zur Wirksamkeit kommen könnten. Anders hat es Calvin gehalten. Er wollte schlechtweg eine schriftmäßige Gestalt der Kirche herstellen

und unterschied nicht zwischen Heilsordnung und Kirchenordnung. Da kam es zu einer unrichtigen Stellung der Kirche der Gegenwart unter die heilige Schrift wie unter ein Gesetzbuch, und das hatte Dinge zur Folge, die schlechtweg nicht gut zu heißen waren. Es lag in der Consequenz dieses Verfahrens, daß man den Umfang des Kanons zu einem Bestandtheil des Bekenntnisses machte. Das kirchliche Gesetzbuch mußte freilich gewiß sein, aus welchen Bestandtheilen es bestehe. Die Verfassung der Kirche wurde zu einem Bestandtheil der Kirchenlehre, während der Mangel des materialen Princips, eines das Ganze der Lehre beherrschenden Mittelpunktes die Einheit des kirchlichen Bekenntnisses nicht zu wege kommen ließ.

Wir kommen drittens auf das kirchliche Handeln, welches über die Gränzen der derzeitigen Christenheit hinausgeht. Schon gegen Ende der apostolischen Zeit, wie man aus den Briefen an Timotheus sehen kann, verlor sich allgemach der paulinische Eifer, das Christenthum unter aller Creatur unter dem Himmel zu predigen. Hinfort war das Wachsthum der Kirche an Zahl ihrer Bekenner ein mehr nur allmäliges. Missionsunternehmungen wie jene des Frumentius in Abessynien waren eine Seltenheit. Zu einer solchen kam es erst wieder unter den germanischen und slavischen Völkern, wo aber zu viel auf rasche Einverleibung der ganzen Völker abgezielt wurde. Daher dann Gewaltanwendung, wie die Karls des Großen, oder daß man die Fürsten zunächst gewann, die dann die Völker zwangen, das Kreuz anzunehmen, wie bei den nordischen Völkern. Oder nachmals, wo dergleichen nicht mehr statthatte, war es mehr die missionirende Persönlichkeit, wie die des Franz Xaver, welche eine mächtigere Wirkung hatte, als die des Wortes Gottes, oder man begnügte sich, die heidnischen Völker an die äußeren Formen des christlichen Gemeinlebens zu gewöhnen, wie die jesuitischen Missionare in Südamerica und China.

Zu einer andersartigen Missionsthätigkeit kam es in der erneuerten Kirche, aber freilich erst, nachdem die Kämpfe, welche

sie zu bestehen hatte, soweit vorüber waren, daß sie daran denken konnte, nach außen zu handeln. Da kam es zu Missionsunternehmungen, wie die von Dänemark aus nach Grönland, von Halle aus nach Ostindien, oder wie die Missionsthätigkeit war, zu welcher sich die Brüdergemeinde aufmachte. Hier wurde nun denen, welche durch das lebendige Wort für Christus gewonnen wurden, auch die Schrift gegeben, und gingen Bibelgesellschaften und Missionsgesellschaften Hand in Hand. Unter so viel Völkern gepredigt wurde, in so viel Sprachen wollte man die heilige Schrift bieten. Man bildete nun auf den Missionsgebieten auch Diener der Mission aus den einheimischen Kräften, man war bedacht auf eine das Volksthum nicht zerstörende, sondern umbildende Thätigkeit, man war darauf bedacht, eine Selbstregierung der neuen Gemeinden durch Vorsteher aus ihrer Mitte zuwege zu bringen, besonders unter den Kulis.

Die Mission unter den Juden ist namentlich von England aus, zum Theil mit der falschen Meinung betrieben worden, daß dieses Volk vor Allem müsse zu Christo bekehrt werden, weil es dann das rechte Missionsvolk sein werde. In Deutschland ist man von diesem Irrthum ziemlich freigeblieben. Hier hat die Judenmission eine zweifache Richtung. Es gilt einerseits Einzelne des jüdischen Volks zu der Erkenntniß zu führen, daß in Jesus der Messias erschienen ist, und andrerseits ist man darauf bedacht, das Volk überhaupt aus der Knechtschaft unter dem Talmud frei zu machen und zum prophetischen Wort der heiligen Schrift zurückzuführen. Das Letztere ist mehr eine Anbahnung dessen, wovon der Apostel verheißen hat, daß es am Ende der Tage geschehen werde.

Weiter kommen wir auf das kirchliche Handeln, wie es sich durch die Verschiedenartigkeit der kirchlichen Gemeinschaften gestaltet. Da sehen wir vor allen Dingen das jüdische Christenthum in dem Maße zur Häresie geworden, als sich andrerseits die heidnische Kirche ihres Zusammenhangs mit der alttestament-

lichen Gemeinde Gottes entschlug, während sie gerade dann in ihrer Veräußerlichung einem falsch jüdischen Wesen anheimfiel. Die heidnische Kirche hatte das Recht, zum Beispiel sich vom Sonntag aus eine neue Festordnung zu schaffen, aber darum war das Verfahren Roms gegen die sogenannten Quartodecimaner, welche den 14. Nisan meinten einhalten zu sollen, um Nichts berechtigter. Gegen Montanisten und Donatisten, gegen Nestorianer und Monophysiten machte die Kirche nicht blos die schriftmäßige Wahrheit geltend, sondern auch ihr äußeres Gemeinwesen. Daher kam es zu Verfolgungen, einerseits zum Ausschließen aus der Kirche, das ja dann ein Ausschließen vom Heil war, wie man es ansah, und andrerseits zu jenem Zwang, den man den Einzelnen anthat, sich nach der Kirche zu bequemen, der sich an das compelle intrare anschloß. Dieses feindliche Verhalten fand auch da statt, wo es sich um äußere Fragen der Verfassung handelte, wie zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, und setzte sich fort, als die Kirche der Reformation bedurfte, gegen jede mehr oder minder reine Vertretung der Schriftlehre. Einheit der Kirche war die höchste Rücksicht, auch die erkannte Wahrheit sollte hinter ihr zurückstehen. Die Reformatoren gingen zunächst nicht darauf aus, eine neue Kirchengemeinschaft zu stiften. Was sie wollten, war die Kirche, in der sie hergekommen waren, zu schriftgemäßer Verwaltung von Wort und Sacrament zu erneuern. Sie wurden mit denen, die ihrer Lehre folgten, mit dem Theil der Kirche, der sich durch diese Lehre erneuern ließ, von derjenigen ausgeschlossen, in der sie hergekommen waren. Dann ist aber die schriftgemäß erneuerte Kirche die berechtigte Fortsetzung des kirchlichen Gemeinwesens überhaupt und hat sich als solche vor allen Dingen derjenigen Kirchengemeinschaft gegenüber zu behaupten, von der sie ausgeschlossen worden. Als die berechtigte Fortsetzung der Kirche hat sie sich zu behaupten und nicht blos als ein Typus christlichen Wesens neben andern gleichberechtigten Typen. Hiemit ist der einzige Weg vorgezeichnet, wie jene

Kluft, die zwischen der erneuerten Kirche und zwischen derjenigen, die sich nicht hat erneuern lassen wollen, entstanden ist, möglicherweise überbrückt und ausgefüllt werden möchte. Es gilt aber Aehnliches auch in Bezug auf das Verhältniß zwischen der Kirche, welche wir für die berechtigte Fortsetzung der Kirche überhaupt achten, und zwischen denjenigen Gemeinschaften, welche durch eine, ob zwar auch schriftgemäße, so doch andersgemeinte Reformation der Kirche zuwege gekommen sind. Wir nennen sie auch schriftmäßig zu Stande gekommen, sofern auch hier die Schrift vorangestellt sein wollte und maßgebend sein sollte für die Kirche; aber insofern dies in der früher gezeichneten mehr oder minder gesetzlichen Weise geschah, war diese Reformation nicht in demselben Sinn und Maß schriftmäßig wie jene. Bestrebungen, wie die des Calixtus, durch ein Absehen von den trennenden Verschiedenheiten und Zurückgehen über ihren Ursprung, den durch die Reformation entstandenen Riß zu heilen, und Theorien wie die des Territorialismus, welcher den Unterschied der Kirchen unter die staatliche Obrigkeit stellte, liefen beide gegen das Wesen der Reformation. Es läßt sich nicht absehen von den einmal trennenden Verschiedenheiten noch über sie zurückgehen auf eine Zeit, wo sie noch nicht gewesen sind; mit solchem Zurückgehen aber auf eine früheste Zeit der Kirche meinte Calixtus zu helfen; und es läßt sich kirchlicher Unterschied nicht ausgleichen durch die nivellirende Hand der staatlichen Obrigkeit, wie der Territorialismus wollte. In dem, was man schlechthin die Union nennt, sind jene beiden Verirrungen beisammen, die des Calixtus und die des Territorialismus. Indem sich die lutherische Kirche hiegegen behauptet, wahrt sie ihre eigene Katholicität und bewahrt die Möglichkeit einer zukünftigen wahrhaften, nicht blos äußerlichen Einigung der Gläubigen.

Wir blicken endlich auf den Gang, den die kirchengeschichtliche Entwicklung hinsichtlich desjenigen kirchlichen Handelns genommen hat, wie es durch den Gegensatz von Beamteten und

Nichtbeamteten bestimmt ist. In dem Maaße, als die Kirche sich veräußerlichte, wurde alles kirchliche Handeln, auch dasjenige, welches sich nicht auf das rechtlich verfaßte kirchliche Gemeinleben bezieht, unter die Botmäßigkeit der Amtsinhaber gestellt, zu welchem Zweck man es in Orden und Bruderschaften faßte, die dem kirchlichen Regieramt unterstanden. Das Regieramt war nun das vorderste, und nach dem Regieramt bemaß sich das kirchliche Thun, welches Sache des theologischen Lehramtes und Sache des zur Verwaltung der Gnadenmittel verordneten Amtes ist. Hiedurch war die Fiktion einer Unfehlbarkeit des Papstes vernothwendigt. Es mußte eine letzte Instanz geben, und da man die rechtliche Ordnung der Kirche und das in Christo gegründete Wesen derselben nicht unterschied, so mußte die rechtliche Geltung der höchsten Instanz zugleich auch göttlichen Anspruch haben auf Glaubensgehorsam. Luther hat dem schriftgemäßen Glauben sein Recht wieder gegeben gegenüber von schriftwidrigem Thun der Amtsinhaber und hat die kirchlichen Aemter wieder in ein richtiges Verhältniß zu einander gestellt. Göttliche Stiftung des kirchlichen Amtes behauptete auch er, aber er meinte damit das Amt der Verwaltung von Wort und Sacrament überhaupt, ganz abgesehen von der äußeren rechtlichen Ordnung desselben. Eine schriftmäßige Führung dieses Amtes hatte dann ein theologisches Lehramt zu seiner Voraussetzung, wie er selbst es ja übte. Solche schriftmäßige Führung aber des gemeindlichen Amtes, des Amtes der Verwaltung der Gnadenmittel, war dann berechtigt im Gegensatz gegen ein Regieramt, wie es Papstthum und Episcopat beanspruchten. Allein hernachmals hat einseitige Betonung dessen, was man reine Lehre nannte, und was von dem, was Paulus das μυστήριον τῆς εὐσεβείας nennt, wohl zu unterscheiden ist, zur Folge gehabt, daß der theologisch gebildete Lehrstand und die Gemeinde, deren mannigfaltige Gaben zu keiner Verwendung kamen, einen Gegensatz der Activität auf der einen, der Passivität auf der andern Seite bildeten, während andrerseits das Regieramt, an welchem

allein Nichttheologen Theil hatten, immer mehr ein staatliches Amt wurde. Der Pietismus wollte dem abhelfen, weil das geistliche Leben darunter verkümmerte, konnte es aber zu einer andern Verfassung nicht bringen und wirkte dann nur auf Einzelne, die sich in Sondergemeinschaften innerhalb der Kirche zusammenschlossen und dadurch ihren gliedlichen Zusammenhang mit der rechtlich geordneten Kirche lockerten. In diesen engeren Kreisen kamen nicht theologisch Gebildete zu einer Thätigkeit, welche Nichtachtung der theologischen Wissenschaft und des rechtlich geordneten Amtes mit sich führte, indem einseitig alles Gewicht auf die persönliche Frömmigkeit gelegt wurde. Da gehörte dann freilich das kirchliche Amt dem Frömmsten immer, aber wie schlug das um! Dem gegenüber legte der den Pietismus ablösende Rationalismus alles Gewicht auf die Aufklärung, auf Wissen und Verstand. Da berechtigte dann in Wahrheit eine weltliche Befähigung zum kirchlichen Amt, und wurde nach dem Maß derselben die Achtung, die man dem Amte schuldete, bemessen. Inzwischen war das Kirchenregiment eine so gut wie ausschließlich staatliche Sache geworden und das theologische Lehramt lediglich eine Sache der Wissenschaft. Gegen beides ist nun eine Gegenwirkung eingetreten, als man sich nicht blos des Christenthums, sondern auch der Kirche wieder bewußt wurde. Aber auf dem Fuße folgte dieser Gegenwirkung eine Betonung des göttlichen Rechtes des gemeindlichen Amtes als eines sacramentalen, wie man es nannte, welches durch die Ausschließlichkeit seiner Amtsgnade die mancherlei Gaben nicht zur Verwendung kommen läßt und folgerichtig einen Independentismus der von ihren Pastoren regierten Gemeinden nach sich zieht, der einen Zusammenschluß in ein größeres Ganzes unmöglich macht. So steht es auf der einen Seite. Auf der andern aber läßt man die Gemeinden der Lehrwillkür ihrer Geistlichen preisgeben und stellt die Forderung, daß die Mehrheit der äußerlich und dem Namen nach einer kirchlichen Gemeinschaft Angehörigen nicht blos über die Verfassung, sondern

auch über das innere Wesen der Kirche maßgebendes Urtheil haben soll. Für die Zukunft der aus der Reformation stammenden Kirche und damit für die Zukunft überhaupt ist von Wichtigkeit, daß auf der Grundlage des schriftgemäßen kirchlichen Bekenntnisses das Verhältniß der in der Kirche Beamteten und Nichtbeamteten, sowie der kirchlichen Aemter unter sich richtig erkannt und diese Erkenntniß für das kirchliche Gemeinleben maßgebend und wirkungskräftig werde.

Wir können nun fortschreiten zur Beschreibung des christlich sittlichen Handelns in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens. Niemand hat nur kirchliche Pflichten. Daß der Träger eines kirchlichen Amtes am staatlichen Leben keinen Theil zu nehmen habe, ist ebenso falsch, als daß er nicht in der Ehe leben dürfe. Beides sieht aus, als wenn er in einem besondern Sinn ein Christ sein wollte, da er doch nur in der äußerlich geordneten kirchlichen Gemeinschaft eine besondere Stelle einnimmt. Es wäre berechtigter, von dem Christen überhaupt zu sagen, er habe mit dem staatlichen Leben nichts zu schaffen. Aber wenn man so nicht sagen will, dann darf man auch jenes nicht sagen. Der Christ hat sich in all den Gemeinschaftverhältnissen als Christen zu erzeigen, denen er von Gottes wegen angehört. Er gehört aber den drei von uns unterschiedenen Gemeinschaftsverhältnissen des natürlichen Lebens an; er ist Glied einer Familie, eines Volkes, der Menschheit. Denn diese drei Gemeinschaften des natürlichen Lebens lernten wir in den Voraussetzungen der theologischen Ethik unterscheiden. Sie waren alle drei vorhanden, ehe es ein eigenes Heilsgemeinwesen gab, und sie sind in der gegenwärtigen Weltzeit, so lange sie währt, alle drei gleichberechtigt. Alle Bestrebungen, welche darauf zielen, eine der drei in die andere verschwinden zu lassen, sind unsittlich, eine Auflösung der von Gott gesetzten Ordnung der Dinge. Die Familie darf nicht aufgehen in den Staat und das staatliche Gemeinleben sich nicht auflösen in ein kosmopolitisch-sociales.

Wir haben es zuerst mit dem christlichen Handeln in der

Gemeinschaft der Familie zu thun. Die Familie hebt an mit der Ehe, erweitert sich einerseits durch den Hinzutritt des Verhältnisses von Eltern und Kindern, Geschwistern und Verwandten, andrerseits durch den Hinzutritt des Verhältnisses von Herrschaft und Gesinde, welches letztere der Hausstand mit sich bringt. Wir sind nun darauf angewiesen, nach den Gemeingütern dieser sittlichen Gemeinschaft zu fragen, d. h. darnach zu fragen, auf wie mancherlei Weise sich Gottes wirksame Gegenwart in dieser sittlichen Gemeinschaft eine irdisch menschliche Erscheinung gebe. Es wird in jener dreifachen Weise geschehen, die damit gesetzt ist, daß er diese Gemeinschaft geschaffen und geordnet hat, daß er ihren gegenwärtigen Bestand wirkt, ihr Grund und Boden gibt, und daß er ihr eine über ihren eigenen Bestand hinaus gehende Bestimmung gibt und sie derselben entgegenführt.

Vermöge dessen, daß Gott den Menschen dazu geschaffen hat, daß aus ihm auf dem Wege der Selbstfortpflanzung ein Menschengeschlecht erwachse, wirkt er fort und fort den Trieb, welcher Mann und Weib zu geschlechtlicher Gemeinschaft einigt, die von ihnen Stammenden durch die Stimme des Bluts mit einander verbindet, mit ihnen und unter sich verbindet, die verwandtschaftliche Zuneigung wirkt, und die Hausgenossen, die nur solche sind, also Herrschaft und Gesinde auf einander anweist. Der gemeinsame Name für den in all diesen unterschiedlichen Verhältnissen, die innerhalb der Familie beisammen sind, wirksamen Trieb dürfte Familiensinn sein. Wir meinen die natürliche Liebe, welche da, wo der Mensch Gottes Ordnung in ihr erkennt und anerkennt, zur sittlichen Liebe wird. Der Familiensinn also ist das Gemeingut der Familiengemeinschaft, welches ihr dadurch eignet, daß sie göttlichen Ursprungs ist.

Zum andern gibt sich Gottes wirksame Gegenwart in ihr eine irdisch menschliche Erscheinung insofern, als er der von ihm geschaffenen den Grund und Boden ihres derzeitigen, gegenwärtigen Bestandes gibt. Sie hat ihn in dem eigenen Besitz, der ihr einen eigenthümlichen Bestand ermöglicht. Die durch den

natürlichen Familiensinn auf einander Angewiesenen bringen einander eine Summe mannigfaltiger Gaben und Besitzthümer des natürlichen Lebens zu, leibliche und geistige, die den jeweiligen Gemeinbesitz der Familie ausmachen und zu ihrer Verwendung innerhalb derselben kommen wollen. Die Sittlichkeit jener natürlichen Liebe, die die Familienglieder verbindet, erzeigt sich in der Verwerthung dieses Gemeinbesitzes durch die einzelnen Glieder zum Besten des Ganzen.

Die Familie hat aber ihren letzten Zweck nicht innerhalb ihrer selbst. Es ist ja mit ihr nicht wie mit der Kirche, sie ist nicht wie diese eine sich innerhalb ihrer selbst abschließende Gemeinschaft; daß sie, und das gilt von allen Gemeinschaften des natürlichen Lebens, eine Bestimmung hat für das kirchliche Gemeinleben, das kommt hier nicht in Betracht. Die Christlichkeit des Familiengliedes, welche die Voraussetzung bildet für unsre Beschreibung des Handelns in der Familie, bringt schon mit sich, daß es sein kirchliches Handeln auch innerhalb der natürlichen Lebensgemeinschaften übt, denen es angehört, wie denn, als wir das kirchliche Handeln beschrieben, bereits von häuslicher Andacht, von Darbringung der Kinder zur Taufe die Rede gewesen ist. Jetzt handelt es sich um diejenige Bestimmung der Familie, mit der sie über sich selbst hinaus auf die nächstfolgende Gemeinschaft des natürlichen Lebens angewiesen ist, wo sie sich einem andersartigen, aber ebenfalls dem Gebiet des natürlichen Lebens angehörigen größeren Ganzen einfügt. Ehe es ein Volksthum gab, war dieses größere Ganze die nur erst in der Form der Familie lebende Menschheit. Aber nun ist das Volksthum, es ist der Staat zwischeneingekommen, und somit ist der Staat es, welchem sich die Familie als dem größeren Ganzen, dem sie angehört, einfügt, und auf welchen sie durch ihre Bestimmung hingewiesen ist, ihm etwas zu sein. Es ist der in dieser Gemeinschaft wirksam waltende Gott selbst, welcher die Familie dieser ihrer Bestimmung, welche er ihr geordnet hat, entgegenführt, indem er dem Familienleben eine

Richtung über sich selbst hinaus auf das staatliche Gemeinleben gibt. Hier liegt nicht wie bei der Kirche die Bestimmung, welcher die Gemeinschaft entgegengeführt wird, erst in der Zukunft. Die Gemeinschaften des natürlichen Lebens liegen alle drei neben einander und gehören alle drei der Gegenwart dieser jetzigen Weltzeit an, innerhalb deren sie ihre Bestimmung erfüllen. Da ist immer eine in der Richtung auf die andre, in der Bestimmung für die andre gesetzt und geordnet, so die Familie in der Richtung auf den Staat. Diese Bestimmung der Familie, Glied eines Volkes zu sein und eines Staates, wohnt ihr triebkräftig inne und gibt der Art und Weise, wie sich der Familiensinn in der Verwerthung des Familienbesitzes erzeigt, eine Richtung, durch welche die Familie dem Staate Etwas ist; und so ist die staatliche Richtung oder Stellung der Familie das dritte Gemeingut derselben.

Daß diese drei Gemeingüter denen der Kirche so ungleichartig sind, entspricht der Verschiedenheit zwischen der Gemeinschaft des natürlichen Lebens und zwischen der Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt. Die Kirche ist die eine, ein für alle Mal durch die geschichtlichen Thatsachen einer nur in der heiligen Schrift sichtbar gegenwärtigen Vergangenheit geworden, wogegen die Familie in einer Vielheit einzelner Verwirklichungen immer von neuem ersteht, also ihr Dasein einem fort und fort wirksamen Trieb verdankt. So ist hier das Erste der drei Gemeingüter der Familiensinn, während dort wo es sich um die Gemeingüter der Kirche handelt, die heilige Schrift sich als das Erste darstellte. Sodann dasjenige, worin die Kirche ihre dermalige Gegenwart hat und ihren Bestand, ist ein aus jener Vergangenheit ihres Ursprungs Ueberkommenes und Herstammendes, welches der jeweiligen Kirche nur eben zur Verwaltung gegeben ist, daß sie es fort und fort handhabe. Dagegen der Familie erwächst bei jeder neuen Verwirklichung dieser Gemeinschaft des natürlichen Lebens dasjenige, was die Grundlage ihres Bestandes ausmacht, die Grundlage ihrer Gegenwart bil-

det, durch ihre jedesmalige immer andre Zusammensetzung. Endlich ist, wie schon bemerkt, die Kirche nicht anders dazu bestimmt, über sich hinauszugehen, als sie berufen ist, aus dem Leben im Fleisch überzugehen ins Leben der Verklärtheit. Die Familie ist dazu bestimmt, während sie dies ist, Glied einer andern dem natürlichen Leben angehörigen Gemeinschaft zu sein, So mußten also die Gemeingüter der sittlichen Gemeinschaft der Familie nothwendig denen der Kirche ungleichartig sein; dagegen steht zu erwarten, daß die Gemeingüter der beiden andern Gemeinschaften des natürlichen Lebens denen, welche wir als die Gemeingüter der Familie bezeichnet haben, gleichartig sein werden.

Die Beschreibung des kirchlichen Handelns konnten wir zunächst so anstellen, daß wir von allen Unterschieden innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft absahen; wir handelten von dem kirchlichen Handeln als einer Sache, die eines jeglichen Christen Sache ist. So können wir es in der Beschreibung desjenigen christlichen Handelns, dessen Stätte die Familie ist, nicht halten. Die Familie ist ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft von Ungleichen, und sie hat ihr Dasein nur in einer Reihe von Gegensätzen], Mann und Weib, Eltern und Kinder, Bruder und Schwester, Herrschaft und Gesinde. Hier ist also nicht ein für alle der Familie Angehörige gleiches Handeln zu beschreiben, welches sich dann nur hinterher, wie es beim kirchlichen der Fall war, näher und sonderlich bestimmt, sondern das zu beschreibende sittliche Handeln ist das des Gatten, der Herrschaft, des Gesindes. Vor allem haben wir das sittliche Handeln der Gatten zu beschreiben.

Wir haben nicht Ursache gefunden, dem Beispiel, das Harleß uns gegeben hat, zu folgen und von der Ehe eigens und dann erst von der Familie zu handeln. Die Ehe ist uns nur innerhalb der Familie.

Was es um das Verhältniß von Mann und Weib in der Ehe sei, das entnehmen wir aus den Voraussetzungen der Ethik. Es beruht auf geschlechtlicher Verschiedenheit und Zu-

sammengehörigkeit und ist ein für das gesammte natürliche Leben der beiden Gatten geordnetes Verhältniß, welches erwachsen will zur Familiengemeinschaft und Hausgenossenschaft, für den Christen aber auch eine Stätte seines kirchlichen Lebens ist. Hienach ist zubemessen, was es um eine christlich sittliche Eingehung der Ehe sei, mit welcher die Beschreibung des christlich sittlichen Handelns in der Familiengemeinschaft anzuheben hat.

Der Trieb der geschlechtlichen Liebe führt die Gatten zusammen. Je klarer dies ist, desto besser steht es mit der Natur der Ehe. Je unverworrener mit Verwandtschaft, Freundschaft, je unabhängiger von Gleichheit der Sinnesweise, je unvermengter mit Rücksichten des Wohllebens oder sonstigen Vortheils, desto natürlicher. Die Eheschließung kann ja auch kein bloser Act des Gehorsams gegen die Eltern sein. Das Verhältniß, das hier eingegangen werden soll, ist ein solches, das auch dem Verhältniß zu den Eltern, nachdem es eingegangen ist, vorgehen muß.

Die geschlechtliche Liebe ist zu unterscheiden von einer Liebesleidenschaft, die nicht mehr im Stande ist, sich Gotte anzubefehlen, oder die irgend eine Pflichterfüllung unmöglich macht, oder die alle übrigen Bedingungen einer richtigen Ehe außer Acht läßt. Um eine solche muß Buße gethan und die Befreiung von ihr von Gott erbeten werden.

Geschlechtliche Liebe kann vorhanden sein, aber nicht bestimmt sein, sofort oder auch nur überhaupt zur Ehe zu führen, indem kein natürlicher Trieb ein unbedingtes Recht auf Befriedigung hat. Ein solcher Fall ist, wenn die Neigung des andern Theils fehlt. Sie irgend wie zu erzwingen oder von ihr absehen zu wollen oder sich dann in der eigenen Neigung lediglich zu verstocken, ist schlechthin Sünde.

Es versteht sich von dem Christen von selbst, daß die kirchliche Pflicht vorgeht, und sie kann Hinderniß des Ehelichwerdens überhaupt werden. Aber auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens können Hindernisse liegen. Es müssen beide Theile geeignet sein, die Ehe in der Weise zu füh-

ren, wie sie geführt sein will. Die Bestimmung der Ehe aber ist eine solche, daß sie alle andern Beziehungen des natürlichen Lebens unter sich begreift, und müssen also beide Gatten darnach geeignet sein, dieselben mit einander zu theilen. Wenn der Mann das Weib, das er sich ersieht, hiezu erst erziehen will, so gibt das keine Gemeinschaft von Ebenbürtigen. Sodann will die Ehe ein Haus schaffen, und müssen also die Mittel hiezu vorhanden sein, und das Haus wird dem Staate zugehören, also bedarf die Eheschließung der staatlichen Berechtigung. Wo diese verweigert wird, ohne daß die sonstigen Bedingungen einer richtigen Ehe fehlen, da ist dies zureichender Grund, den Staat, in dem man hergekommen ist, mit einem andern zu vertauschen. Denn die Familie geht dem Staate voran, und, um in staatlicher Gemeinschaft überhaupt zu leben, braucht man nicht gerade diesem Staate anzugehören, während rechte Ehe nur zwischen diesen beiden Gatten, bei denen alle sonstigen Bedingungen zutreffen, statt hat. Die Ehe zwischen Christen, zwischen lebendigen Gliedern der Kirche wird keine solche sein dürfen und können, welche des Segens der Kirche unwerth ist. Denn daß ihn die rechtlich geordnete Kirche ihr nur nicht verweigern kann, weil sie anderweitig gebunden ist, wäre doch wahrlich zu wenig. Wo aber die Kirche einer Ehe den Segen verweigert, ohne daß sie von wegen dessen, was zum Wesen der Ehe gehört, dessen unwerth ist, und ohne daß die Kirche durch die staatliche Ordnung etwa verbunden ist, ihn zu weigern, da ist auch Grund gegeben, aus solcher kirchlichen Gemeinschaft auszuscheiden, nicht etwa nur, damit man die Ehe eingehen kann, die man eingehen will, sondern weil solch eine Weigerung eine Mißkennung des Christenthums ist, und es also mit einer Kirche, welche solcher Weigerung fähig ist, gründlich unrichtig stehen muß. Ertheilt nun aber die Kirche solcher Ehe, die ihren Segen begehrt, den verlangten Segen, so muß sie erwarten, daß das Haus, welches durch diese Ehe in ihrer Mitte entsteht, ihr angehöre. Je schärfer nun die confessionellen Gegensätze sich

ausprägen, desto weniger wird dies bei gemischten Ehen möglich sein. Ein bloser Verzicht auf den Segen der Kirche, wobei man doch innerhalb derselben verbliebe, wäre eine Versündigung nicht blos gegen diese Kirchengemeinschaft, sondern gegen die Kirche und ihren Herrn überhaupt. Verschmäht man aber den Segen der Kirche, so ist dies ein Beweis des Unwerths, den man der Kirche beimißt, und der, welcher es thut, ist seinerseits unwerth, der Kirche anzugehören. Die Kirche wird solchen Eheleuten dasjenige weigern müssen, was dieselben persönlich für sich etwa begehren, wenn ihnen auch derjenige Antheil am kirchlichen Leben verbleibt, den sie haben können, ohne ihn persönlich für sich zu verlangen.

Die rechte Ehe ist monogamisch; denn Getheiltheit eines solchen Verhältnisses wie zwischen Gatten, das sich über alle andern Beziehungen des natürlichen Lebens erstreckt, ist unmöglich, und wenn das eheliche Verhältniß nicht der Art ist, daß es sich über alle andern Beziehungen des natürlichen Lebens erstreckt, ist es eben nicht richtig bestellt. Aber auch Wiederholung der Ehe wird nur in dem Maße denkbar sein, als entweder die erste Ehe eine unvollkommene gewesen ist, oder anderweitige Verhältnisse und Gründe, aber nur solche, die auch auf dem Gebiete der Familiengemeinschaft liegen, also Verpflichtung gegen die Kinder oder Noth des Hausstandes sie erfordern.

Die eingegangene Ehe ist unlösbar. Als dasjenige, dem Gebiete des natürlichen Lebens angehörige Gemeinschaftsverhältniß, welches allen andern Beziehungen des natürlichen Lebens vorgeht, kann sie um keiner derselben willen gelöst werden müssen, und die kirchliche Pflicht, die ihrerseits der Pflicht vorgeht, welche die Gatten unter sich verbindet, kann unter allen Gemeinschaftsverhältnissen des natürlichen Lebens erfüllt werden, also auch in der eingegangenen Ehe, wenn sie auch die Erfüllung derselben noch so sehr erschweren mag. Einseitige Lösung der Ehe ist Verrath am Gatten, und beiderseitige Lösung jedenfalls ein Verrath an dem, in dessen Namen sie geschlossen worden ist. Weder

was einem Theil widerfährt, noch was er sündigt, berechtigt zur Lösung der Ehe, mag immerhin die rechtliche Ordnung des Staats, ja selbst auch des kirchlichen Gemeinwesens die Lösung gestatten. Löst aber der eine Theil das Verhältniß auf, so ist der andre damit nicht schlechthin in seinen früheren Stand zurückversetzt, sondern die Trauer um die unverschuldete Trennung sollte Eingehung einer andern Ehe unmöglich machen, so lange eine Wiederherstellung der andern möglich ist, also so lange der schuldige Theil ehelos bleibt. So viel in Bezug auf die Eheschließung. Es ergibt sich das Gesagte theils aus dem Wesen der Ehe, theils aus ihrem Verhältniß zu den andern sittlichen Gemeinschaften.

Wenn wir nun die christliche Führung der Ehe beschreiben, so erinnern wir uns der drei Gemeingüter der Familie, die wir unterschieden haben. In Bezug auf sie wird sich das christliche Handeln im Ehestande gestalten. Familiensinn nannten wir das erste der Gemeingüter als dasjenige, welches gleichsam das bleibende und nachwirkende Denkmal des göttlichen Ursprungs der Familie ist. Im ehelichen Verhältniß ist dieser Familiensinn die natürliche Liebe, und so ist die Erweisung der ehelichen Liebe des Gatten gegen den Gatten das erste und vorderste in dem zu beschreibenden Handeln. Sie nährt und sie steigert das Liebesverhältniß, welches dem Ehebunde zu Grunde liegt. Diese natürliche Liebe will dann aber in ihrem eigenthümlichen Wesen bewahrt bleiben, nicht falsch idealisirt sein, nicht ihrem Naturboden der geschlechtlichen Gemeinschaft entrückt werden, nicht einerseits zu einem blosen Wohlwollen oder andrerseits zu blos sinnlicher Lust herabgesetzt werden. Sodann gilt es nicht nur Liebe zu geben, sondern auch Liebe zu nehmen, daß der Gatte sich hingebe an die Liebe des Gatten, so zwar, daß jeder der beiden Theile die des andern auf sein ganzes Wesen gestaltend wirken läßt. Auf diese Weise wird die Liebe des einen dem andern, sie wird so gegenseitig eine Quelle der Freude, und vergilt auf diese Weise jeder Theil dem andern

die Liebe, deren er sich freut. Solche stetige Bethätigung der Liebe gibt dem ehelichen Verhältnisse seine Lebendigkeit, und solche dankbare Hinnahme der Liebe gibt ihm seine Lieblichkeit.

Aber dieses Liebesverhältniß will auch gereinigt sein. Es findet jeder Gatte in sich und dem andern gar viel, was er als Christ zu entfernen bedacht sein wird, weil es die Gottgefälligkeit des Liebesverhältnisses trübt oder gefährdet. Der Ehestand will nicht blos keusch sein, sondern auch frei von Mißtrauen, auch die blinde Eifersucht ist wider die eheliche Liebestreue. Denn die rechte Liebestreue glaubt ebensosehr an die Wahrheit des ehelichen Verhältnisses seitens des andern Theils, als sie bei sich selbst auf der Hut ist wider die Lüge, die es auflöst. Immer aber geht jene Bethätigung und Hinnahme der Liebe dieser Reinigung des ehelichen Verhältnisses voran, und sie ist die beste Bewahrung gegen das, wodurch es kann geschädigt werden. Ohne sie wäre die eheliche Treue ihres Namens nicht werth. Sodann ist wol zu unterscheiden zwischen sündhaftem Verderben, welches das eheliche Verhältniß innerlich anfrißt, und zwischen Schwächen, die dasselbe nicht zu rechter Entfaltung kommen lassen. Es gibt ein Ungeschick zu Liebesäußerung, es gibt eine krankhafte Bedürftigkeit derselben, eine Sorglichkeit um die Fortdauer der Liebe. Diese Schwächen hat der andre Theil zu tragen mit der Gewißheit, daß sie dem ehelichen Verhältniß selbst keinen Eintrag thun werden, wenn er sie trägt und das Seinige dazu thut, sie zu überwinden. Das letztere wird der Gatte in dem Maße vermögen, als er an die Macht der natürlichen, von Gott eingepflanzten Liebe glaubt. Aber die Reinheit des ehelichen Verhältnisses geht selbstverständlich vor, wie großen Werth auch für das eheliche Glück die durch Beseitigung jener Schwächen zu erzielende Kräftigkeit und Gesundheit desselben hat. Der Ernst also, welchen jener Kampf wider die das eheliche Verhältniß innerlich zerstörende Sünde erheischt, geht der Mildigkeit vor, die sich den Schwächen des Gatten gegenüber erzeigt. Ueberhaupt aber ist das Erste und Vorderste

die sittliche Pflege und Förderung der natürlichen Liebe, welche die Gatten zusammengeführt hat.

Nur unter dieser Voraussetzung wird auch das Zweite richtig geschehen, die Pflege und Förderung des den beiden Gatten gemeinsamen Besitzes. Den Familienbesitz nannten wir das zweite Gemeingut der sittlichen Gemeinschaft der Familie. Er ist vor allem ehelicher Besitz. Die Gatten bringen einander Güter und Gaben zu, leibliche und geistige, materielle und ideelle, die den Stoff bilden für ihre gemeinsame Thätigkeit. Mit der Verschiedenheit, die der geschlechtliche Unterschied mit sich bringt, daß das Weib um des Mannes willen ist, der Mann aber nicht ohne das Weib, sind sie darauf angewiesen, mit den Gütern und Gaben, die sie von Gottes wegen einander zugebracht haben, sich gegenseitig zu ergänzen und sie zur Ausrichtung ihres durch die Ehe gemeinsam Berufes zu verwenden. In christlicher Ehe kann also in keinerlei Sinn das statthaben, was man Ausschließung der Gütergemeinschaft nennt. Alles was der Gatte hat, gehört vor Allem dem Gatten und dann dem Hause und dann erst der Welt. So fördert jeder Theil den andern, indem er ihm das, was ihm selber eignet, zu Gute kommen läßt. Aber die vorhandenen Gaben und Güter sind es, von denen es gilt. Der Gatte macht nicht aus dem andern etwas nach Belieben, worauf derselbe nicht angelegt ist.

Hinwieder läßt jeder Theil sich das, was des andern ist, zu Gute kommen, eignet sichs an, läßt sich dadurch fördern und ausbilden. Kein Theil wird sich, wo es recht hergeht, für das was der andre hat, verschließen. Hiedurch wird jeder der beiden Theile dazu geeignet, dem andern etwas zu sein und ihm das zu erwiedern, was er an ihm hat. Wenn jeder der beiden Theile das Seinige nur für sich hat und nicht für den andern, so gehen sie blos neben einander her, und keiner dankt dem andern das, was er an ihm haben könnte. Wo beide Theile gegenseitig geben und nehmen, da belohnt sich jedem, was er dem andern ist, durch das, was er von ihm hat. Da gleicht

sich dann die Verschiedenheit der Güter und Gaben aus, die zwischen den beiden Gatten statt hat. Es wird jeder Theil empfänglich für die des andern und eben hiedurch dann auch geeignet, das Empfangene in der dem andern Theil angemessenen Weise, aber so wie es sich bei ihm selbst gestaltet hat, wiederzugeben, zu erwiedern. Der eine Theil ist wissenschaftlich, der andere künstlerisch begabt, der eine Theil poetisch, der andere musikalisch, der eine geschickt zu erwerben, der andere richtig zu verwenden, und wie sonst die Verschiedenheiten der Begabungen sein mögen.

Dieser gegenseitige Austausch dessen, was jeder Theil hat, gibt dem ehelichen Leben seine Mannigfaltigkeit, nachdem es seine Stetigkeit durch die Pflege der ehelichen Liebe hat. Aber letztere geht voran; wo nicht, so wird die Pflege des Gemeinbesitzes eine blose gegenseitige Ausnützung werden, bei welcher es auch leicht kommt, daß der Unterschied zwischen dem, was der Mann, und zwischen dem, was das Weib für das gegenseitige Verhältniß sein soll, verkehrt oder verwischt wird. Dieser Unterschied, welcher nur durch die eheliche Liebe in seiner Integrität erhalten bleibt, bringt mit sich, daß im Ganzen der Mann der erwerbende Theil ist, und daß er dem gemeinsamen Lebenswerke seinen eigenthümlichen Charakter aufprägt, so zwar, was sich nach dem Vorhergehenden von selbst versteht, daß er die Gaben des Weibes in Rechnung bringt. Wo das Weib in derselben Weise auf das Erwerben angewiesen ist, wie der Mann, besteht ein ungesundes Verhältniß.

Aber dieser mannigfaltige innere und äußere Besitz, den die Gatten einander zubringen und mit einander theilen, wird durch mancherlei Sünde gefährdet, so daß er dem ehelichen Leben das nicht sein kann, was er ihm sein sollte. Da ist Trägheit und Indolenz Schuld, die ihn verkümmern läßt, oder Leichtsinn, der ihn umbringt, oder die Sucht nach mehr, die es nicht zu Genuß und Verwerthung des Vorhandenen kommen läßt. Die eheliche Liebe ist freilich unabhängig vom Dasein oder Fehlen

solcher Tugenden, wie Sparsamkeit, Ordnungsliebe, aber eine christlich sittliche kann sie nicht sein ohne das Bestreben, sich oder den andern von den entgegenstehenden Untugenden zu reinigen. Dadurch, daß solches Bestreben auf dem Grund der ehelichen Liebe ruht, ist es davor verwahrt, eine Sache der Eigensucht zu werden oder mit Mißmuth oder schonungsloser Härte zu geschehen. Und da der Besitz als Gottes Gabe angesehen ist, so ist es bei solchem Kampf gegen die ihn verderbende Sünde in Wahrheit auf eine positive Heiligung des Habens und Verwendens abgesehen. Es ist darum zu thun, nicht den Menschen, auch nicht für sich selbst nur, sondern Gotte ein Haus darzustellen, welches ihm mit den von ihm gegebenen Gaben dient.

Da wird dann der Blick der Liebe wohl unterscheiden, was Sünde ist, und was unverschuldete Schwäche ist. Der Mann kann von Natur ungeschickt sein, zu erwerben, das Weib von Natur ungeschickt, zu erhalten, oder ungeschickt, es im Hause anmuthig, behaglich zu machen, so daß die Wirkung solcher Gebrechen den Folgen und Wirkungen einer sündlichen Trägheit oder Unordentlichkeit ganz nahe kommt. Aber darum sind eben doch jene Schwächen Uebel, die getragen sein wollen. Als Uebel gefährden sie, wie die Uebel, die von außen kommen, den Besitzstand, und so wollen sie gleich den von außen kommenden Uebeln mit Geduld getragen sein. Was durch Gewöhnung oder durch Ausbildung besser werden kann, will nicht als Sünde behandelt sein. Da kann es nun freilich geschehen, daß, um die Nachtheile solcher Gebrechen zu heben und die Gebrechen selbst soweit wie möglich zu überwinden, der Mann aus der Sphäre, die ihm zunächst zukommt, das Weib aus der Sphäre, die ihm zunächst zukommt, einigermaßen herauszutreten genöthigt ist. Es kann der eine Theil mehr in die Sphäre des andern mit übertreten müssen. Dieses wird aber, wo richtige Liebe zu Grunde liegt, nur so geschehen, daß der andre Theil dadurch angeleitet wird, das zu thun, was ihm zukommt, und nicht wird es zu einer Vertauschung der Rollen kommen. Alle Uebel aber, die

von außen kommen mögen, gemeinsam zu tragen und sie durch gemeinsame Arbeit zu überwinden, versteht sich für christliche Ehegatten von selbst. Sie werden zu solcher Arbeit den Muth besitzen, der zu angestrengter Thätigkeit die Kraft gibt, den Muth, der aus der Gewißheit stammt, daß der Ehestand Gottes Ordnung ist und auch diese Ehe von Gott gewollt ist. Man wird sich dessen allezeit gewiß bleiben, daß derselbe Gott mit der Kraft seines über alle Uebel siegreichen Geistes dazu helfen wird, daß diese Ehe den Zweck erfülle, für den sie geordnet ist.

Als das dritte Gemeingut der sittlichen Gemeinschaft der Ehe bezeichneten wir die Stelle, welche die Familie in der als weiterer Kreis sie umschließenden Gemeinschaft des Volksthums, in dem staatlichen Gemeinwesen einnimmt. Kein Haus, auch das ärmste nicht, ist nur darauf angewiesen, sich selbst zu fristen, und keines lediglich auf seine eigenen Gränzen eingeschränkt. Jedes gehört einem staatlichen Gemeinwesen an und hat seine Bestimmung für dasselbe, durch deren Erfüllung es ihm förderlich wird, so wie es hinwieder an den Vortheilen, welche die Zugehörigkeit zu demselben mit sich bringt, Antheil hat. Die Führung der Ehe schließt also auch dieses in sich, daß es sich die Gatten ihre gemeinsame Angelegenheit sein lassen, die Beziehung ihres Hauses zu dem staatlichen Gemeinwesen, seine Bestimmung für das öffentliche Gemeinleben, wie sie ihm eben durch die Stelle gesetzt ist, die es darin einnimmt, zu hegen und zu pflegen. Das Zusammenwirken beider in dieser Richtung wird freilich nach Maßgabe des Verhältnisses von Mann und Weib nicht schlechthin das Gleiche sein für beide Theile, und die Verletzung dieses durch die Natur gebotenen Unterschieds ist hier, wo das Wirken über die Gränzen des Hauses hinausgeht, am auffälligsten.

Vor allem also werden christliche Ehegatten sich nicht absperren innerhalb ihres Hauses, daß sie sich lediglich darauf beschränken, sich gegenseitig oder ihren Kindern etwas zu sein. Aber ebenso wenig werden sie das Heiligthum ihres Hauses

preisgeben, so daß sich etwa Mann und Weib nur in ihrem nach außen gehenden Wirken begegnen, oder sich nicht anders zu sehen bekommen als vor den Gästen des Hauses. Und nicht willkürliche Aufgaben setzen sie sich, sondern nur denen wollen sie entsprechen und genügen, die ihnen durch die Stelle, welche ihr Haus nach seiner Beschaffenheit wirklich im gemeinen Wesen einnimmt, zugewiesen sind, und nur diejenigen Aufgaben werden sie für solche achten, die von ihnen erfüllt sein wollen, zu deren Erfüllung sie durch ihren wirklichen, nicht blos eingebildeten materiellen oder geistigen Besitz befähigt sind.

Wie aber die Beziehung des Hauses zu dem staatlichen und öffentlichen Leben gepflegt sein will, so will sie auch genützt sein zum Besten des häuslichen Lebens der Ehegatten. Die Einrichtungen, welche der Staat zur Benützung bietet, die Anregung zur Ausbildung der Kräfte werden die Gatten nicht versäumen. Sie machen dadurch sich und ihr Haus um so geschickter, dem Staate das, was sie an ihm haben, durch eine ihm dienliche Thätigkeit zu erwidern, indem sie sich in ihn, wie er eben ist, zunächst ins örtliche Gemeinwesen, dem sie unmittelbar angehören, in seine eigenthümlichen und seine dermaligen Zustände und Bedürfnisse gemeinsam einleben.

Es wird von entgegengesetzter Seite und nach entgegengesetzter Richtung gegen diese Pflicht, dem staatlichen Gemeinwesen zu dienen und es zu nützen, gesündigt, gesündigt von der Sucht, nach außen zu leben, sei es aus Eitelkeit oder aus Zerstreuungssucht, und von der Sucht, nur sich selbst, wenn auch dem Gatten und den Kindern, aber damit doch nur sich selbst zu leben, sei es aus Bequemlichkeit, oder sei es aus Eigennutz. Im einen Fall flieht man die Stille des ehelichen, häuslichen Lebens, im andern Fall verschließt man sich in sein Haus. Keines von beidem werden christliche Gatten sich und einander hingehen lassen; aber es wird schwer sein zu steuern, weil diese Untugenden leicht den Anschein von Tugenden haben des Gemeinsinns oder der Häuslichkeit.

Im andern Fall aber können Schwächen und Gebrechen die Erfüllung dieser Pflicht erschweren, sei es Blödigkeit oder Insichgekehrtheit oder unverschuldeter Mangel an Verständniß für das öffentliche Leben oder Mangel an Menschenkenntniß und darum an der nöthigen Vorsicht im Verkehr nach außen. Da gilt es nicht, daß der eine Gatte den andern zornig tadle oder schulmeisterlich zurechtweise. Hier ist Belehrung und Heranbildung am rechten Ort. Oder äußere Uebel wirken nachtheilig auf diese Pflichterfüllung, Armuth an den für sie erforderlichen Mitteln des Hauses, materiellen oder geistigen Mitteln, schwierige sociale Verhältnisse, Uebermaß der Ansprüche, welche der Staat zeitenweise macht. In der Regel wird der Mann versucht sein, auf Kosten des Hauses die Verpflichtung nach außen zu erfüllen, und das Weib geneigt sein, auf Kosten des öffentlichen Lebens den inneren Bestand des Häuslichen zu wahren. Die Ausgleichung zwischen ihnen wird sich von selbst ergeben, wenn sie sich in richtiger Erkenntniß des Maßes begegnen, in welchem ihr Haus, in welchem das christliche Haus überhaupt dem öffentlichen Leben, dem Volksthum und dem Staate, verpflichtet ist. Dann werden die Hindernisse der Erfüllung dieser Pflicht nur ebenso viele Aufforderungen sein, den Muth in der Ueberwindung aller Schwierigkeiten zu beweisen, welcher auf der Zuversicht beruht, daß Gott das Haus dazu geordnet hat, ein lebendiges Gliedmaß in dem staatlichen Gemeinwesen zu sein. Man schränkt sich ein, um dem Gemeinwesen das Erforderliche zu leisten, man fügt sich in die Widerwärtigkeiten verschrobener socialer Zustände, man entwickelt um so energischer die Hülfsmittel des Hauses, je höher sich die berechtigten, die durch Zeitverhältnisse gebotenen Ansprüche des Staates und des öffentlichen Lebens steigern.

So viel von dem christlichen Handeln in dem ehelichen Verhältnisse.

Das ihm Nächste in der Gemeinschaft der Familie ist das Verhältniß von Eltern und Kindern. Es beruht auf der

Gemeinschaft von Fleisch und Blut, und wie diese nicht aufhebbar ist, so ist auch jenes, das Verhältniß von Eltern und Kindern, nur faktisch, nicht aber sittlich lösbar. Es mag immerhin dadurch, daß die Kinder in das Alter der Mündigkeit kommen, umgestaltet, es mag durch Verschiedenheit der Lebenswege, auf welchen die Eltern hergekommen sind und welche die Kinder einschlagen, beschränkt werden, es mag erschwert werden durch die Entartung des einen Theils, aber bestehen bleibt es unter allen Umständen. Um so mehr wird der Christ das Eingehen einer Ehe, die ein stiefelterliches Verhältniß schafft, zu bedenken haben, oder auch Kindesadoption, die ein solches Verhältniß setzt, ohne daß die Durchführung desselben durch den Trieb der natürlichen Liebe, durch die Gemeinschaft von Fleisch und Blut, erleichtert werde.

Die Stelle, welche dieß Verhältniß zwischen Eltern und Kindern einnimmt, schließt aus, daß die Eltern über des Kindes Zugehörigkeit zur Kirche oder auch, daß sie über dessen eheliches Verhältniß, nachdem es vorhanden ist, zu sagen haben. Denn die Kirche geht der Familie, das kirchliche Handeln dem in der Familie vor, und hinwider sehen wir das Verhältniß der Gatten zu einander dem zwischen Eltern und Kinder vorgehen. Was die Zugehörigkeit zur Kirche anlangt, so gilt das Gesagte auch in Bezug auf den Austritt aus einer oder den Eintritt in eine andre kirchliche Gemeinschaft, so bald das Kind zu der Reife gelangt ist, ein selbstständiges Urtheil zu haben. Es ist das des Kindes Gewissenssache. Nicht so steht es in Bezug auf Eingehung einer Ehe. Da innerhalb einer und derselben Gemeinschaft das bestehende Verhältniß demjenigen vorgeht, das erst einzugehen wäre, und das bestehende, wenn nur die Wahl ist zwischen beiden, das nähere Recht hat, so ist Eingehung einer Ehe, welche unverträglich ist mit dem kindlichen Verhältniß zu den Eltern, ein sittliches Unrecht. Ein gleiches gilt hinsichtlich der Wiederverehelichung der Eltern. Auch sie ist ein Unrecht, wo sie mit dem Verhältniß zu den Kindern

unverträglich ist. Vollends aber kann es in allen nachfolgenden Gemeinschaftsverhältnissen, auf die wir noch zu sprechen kommen, kein sittlich erforderliches oder sittlich berechtigtes Handeln geben, welches so geschehen müßte, daß dadurch das Liebesband zwischen Eltern und Kindern gelöst werde.

Daß beide Theile, Eltern und Kinder, gegen einander handeln als Glieder der Kirche, der sie angehören, versteht sich von selbst. Aber die Art und Weise, wie das von Seiten der Kinder den Eltern gegenüber geschieht und umgekehrt, richtet sich nach der eigenthümlichen Natur dieses Verhältnisses, als welche mit sich bringt, daß von Seiten des Kindes das, was zu geschehen hat, auf eine mit der Ehrerbietung gegen die elterliche Autorität verträgliche Weise geschehe. Das Kind kann niemals seinen Eltern als Bußprediger gegenüber treten.

Aber wir haben es jetzt mit dem sittlichen Handeln zu thun, welches auf dem natürlichen Lebensgebiet liegt. Da ist das Erste und Vorderste wieder die Bethätigung der natürlichen Liebe, wie sie sich zwischen Eltern und Kindern gestaltet und auf uns wirkt. Diese natürliche Liebe hat hier zwischen Eltern und Kindern ihre Besonderheit davon, daß das Liebesverhältniß auf der Gemeinschaft von Fleisch und Blut beruht, und das Kind von den Eltern Fleisch und Blut hat. Das ist also eine Liebe vermöge der Stimme des Blutes, welche auf Seiten der Eltern einen Ton der Autorität hat, auf Seiten des Kindes den Ton der Ehrerbietung.

Diese elterliche und kindliche Liebe will vor Allem gepflegt und erzeigt sein von Seiten der Eltern in der Beziehung zu allen ihren Kindern, auch den Stiefkindern; denn das stiefelterliche Verhältniß muß dafür gelten, als sei es ein Verhältniß der Gemeinschaft von Fleisch und Blut. Sonst wäre die Eingehung einer solchen Ehe unberechtigt. Ebenso will die kindliche Liebe den beiden Eltern gegenüber gepflegt und erzeigt sein. Eine Ungleichheit der Zuneigung ist in beiden Fällen Seitens der Eltern und Seitens des Kindes nicht schlechthin

zu vermeiden. Es können eben nicht alle hier zusammen verbundenen Individualitäten gleicher Weise auf einander wirken, und die Wirkung der verschiedenen Individualitäten wird sich steigern in dem Maße, als die Individualitäten sich weiter und zur Reife entwickeln. Diese Wirkung also, welche von der Verschiedenheit der Individualität ausgeht, mischt sich ein in die Stimme des Bluts. Aber die sittliche Würdigung der Stimme des Bluts als einer Stimme Gottes, wie der Christ sie kennt und anerkennt, als einer Stimme Gottes, welche über die individuelle Neigung die Oberhand haben muß und gewinnen können muß, wird diese Ungleichheit ausgleichen, sowol in der Art, daß diejenigen, welche bei sich die mindere Zuneigung gegen einen Theil wahrnehmen, um so mehr die Liebe erzeigen, welche den aus dem göttlichen Ursprung der Familie stammenden Grund hat, als auch in der Art, daß diejenigen, welche bei dem anderen Theil die mindere Zuneigung wahrnehmen, statt sich dadurch verstimmen oder erbittern zu lassen, die doch vorhandene Liebe zu nähren oder zu steigern suchen.

Also die Neigung, welche Eltern und Kinder durch die Natur verbindet, und deren gänzlicher Mangel gänzliche Unnatur wäre, die von einem sittlichen Schaden zeigen würde, will aus Liebe zu dem Gott, der sie eingepflanzt hat, so bethätigt, so mit Wort und That geäußert sein, daß jeder Theil sie dadurch in dem andern mehrt und steigert. Denn es ist falsch hienach, daß Eltern sich ihre Liebe nicht merken lassen sollen um der Ehrerbietung willen, die sonst Schaden leiden könnte, und es ist falsch vom Kinde, sich zu geberden, als ob ihm Zärtlichkeit fremd wäre und es sich nur der Autorität untergäbe.

Es ist aber diese natürliche Liebe, die zu einer sittlichen werden will, dem Naturgrund, in dem sie wurzelt, nicht zu entfremden, daß sie sich etwa in Wolgefallen an leiblichen oder geistigen oder auch geistlichen Eigenschaften verwandelte und dann von ihnen abhängig würde. Wol kann zu dem auf jener

natürlichen Liebe beruhenden Verhältnisse hinzukommen, daß das Kind in dem Maße, als es zur Reife heranwächst oder zur Reife gelangt ist, den Eltern dasjenige werde, was sonst ein Freund dem andern ist. Aber darum muß doch das Grundverhältniß das bleiben, was es vermöge seines Naturgrundes ist. Es darf darüber weder die Autorität entschwinden auf der einen noch die Ehrerbietung auf der andern Seite.

Auch hier heißt es nicht blos Liebe geben, sondern auch Liebe nehmen. Wo die Kinder spröde sind gegen die Erweisung der elterlichen Liebe, oder die Eltern spröde sind gegen die Erweisung der kindlichen Liebe, da ist immer Gefahr, daß sie abgetödtet werde. Wenn sich die Eltern der Kindesliebe freuen, oder die Kinder der Elternliebe, so danken die einen den andern auch; denn sie danken Gott, der ihnen das Gut gegeben hat. Die Elternliebe übt eine bildende Wirkung auf das Kind und macht sein Wesen ihnen wünschenswerth und erfreulich, und, was ihnen das Kind leistet, wird es so zu leisten geeignet werden, daß sie Gefallen daran haben. Das Gleiche gilt auch umgekehrt ebenso in Bezug auf die Liebe der Kinder gegen die Individualität der Eltern. So wird die gegenseitige Erzeigung der Liebe zu einer Bethätigung der Dankbarkeit für dies von Gott geschaffene Liebesverhältniß, und es werden durch diese Gegenseitigkeit der Liebesäußerung Eltern und Kinder sich immer mehr in einander einleben, immer mehr sich gegenseitig eine Ursache geheiligter Freude werden. Denn wo dies fehlt, da ist, was man sonst kindliche Dankbarkeit nennen mag, nichts andres als Abtragung einer Schuld. Bei den Eltern ist ohne jene dankbare Freude an der Liebe der Kinder das Verhältniß zu ihnen ohne die Mildigkeit, vermöge deren es auch die Strenge vertragen kann gegen die Kinder.

Die Sünde kann nun machen, daß die natürliche Liebe zwischen Eltern und Kindern nicht zu ihrem Rechte kommt, oder daß sie in einer Weise zur Geltung kommt, bei der sie in ihrer eigenthümlichen Weise geschädigt wird.

Das erstere, daß sie nicht zu ihrem Rechte kommt, geschieht am leichtesten bei stiefelterlichen Verhältnissen. Geschieht es dann von Seiten der Eltern, so ist zu ersehen, daß das, was zur Eingehung der Ehe bestimmt hat, sittlich fehlerhaft war. Die Eingehung dieser Ehe wird sittlich unberechtigt gewesen sein, sonst müßte die Liebe des Gatten zum Gatten eine in dieser Weise instinctive Liebe gegen die Kinder des Gatten im Gefolge gehabt haben. Aber daß die natürliche Liebe nicht zu ihrem Rechte kommt, geschieht auch da, wo die Gemeinschaft von Fleisch und Blut vorhanden ist. Geschieht es auf Seiten der Kinder, so bleibt den Eltern nichts übrig, als ihre Liebe gegen das Kind mit dem Ernste zu erzeigen, welcher geeignet ist, das Unrecht empfinden zu lassen. Geschieht es auf Seiten der Eltern, so bleibt dem Kinde nur das Eine, in seiner Liebeserzeigung den Schmerz durchfühlen zu lassen, welcher geeignet ist, den Eltern die Unnatur ihrer Lieblosigkeit fühlen zu lassen. Von Bestrafung kann im einen Fall keine Rede sein und von Beschwerdeführung im andern Fall nicht. Die Natur des sittlichen Uebels, welches in beiden Fällen statt hat, verbietet das Eine wie das Andre.

Die natürliche Liebe wird dann aber auch an ihrem Wesen geschädigt. Das wird auf zweierlei Weise geschehen können vermöge dessen, daß, wie wir sagten, die Stimme des Bluts auf elterlicher Seite den Ton der Autorität hat und auf Seiten der Kinder den Ton der Ehrerbietung. Dieser Gegensatz von Autorität und Ehrerbietung kann verschwinden hinter der natürlichen Liebe, oder er kann sie hinter sich zurückdrängen. Das erstere ist der Fall bei dem, was man auf Seiten der Eltern Affenliebe gegen die Kinder nennt, und auf Seiten der Kinder, wenn statt der die Liebe erzeigenden Zärtlichkeit eine falsche Vertraulichkeit gegen die Eltern eintritt. So im einen Fall. Im andern Fall, wenn jener Gegensatz von Autorität und Ehrerbietung die natürliche Liebe hinter sich zurückdrängt, kommt es auf Seiten der Eltern zu einem herrischen Wesen, auf Seiten der

Kinder zur knechtischen Furcht. Je mehr das Kind einsieht, daß die Liebe der Eltern Affenliebe ist, desto mehr hat es Ehrerbietung zu erzeigen, und je mehr es sich gedrückt fühlt durch herrisches Wesen der Eltern, desto mehr hat es Zärtlichkeit zu beweisen. Hinwieder je mehr unehrerbietige Vertraulichkeit auf Seiten des Kindes sich vordrängt, desto mehr werden die Eltern die Autorität vorzukehren haben, und je mehr auf Seiten des Kindes knechtische Furcht an die Stelle tritt, desto mehr Zärtlichkeit in der Liebeserweisung werden die Eltern an das Kind zu wenden haben. Die heiligende Einwirkung, welche in allen diesen Fällen dem Verhältniß von Eltern und Kindern Noth thut, die heiligende Einwirkung wider diese sittliche Schäden, denen das Liebesverhältniß zwischen Eltern und Kindern unterliegt, kann wieder nur eine stillschweigende sein. Es ist nich am Orte, die Kinder zu strafen um diese Schäden, und nicht am Orte, den Eltern Vorwürfe zu machen um dieselben. Das eine wäre auf Seiten der Eltern so verkehrt, als das andre verkehrt ist auf Seiten der Kinder.

Eine andre Bewandtniß hat es damit, wenn in der Schwachheit der menschlichen Natur begründete Eigenthümlichkeiten nicht sowohl das zwischen Eltern und Kindern statt habende Liebesleben schädigen in seinem Wesen, wohl aber die Entfaltung desselben erschweren und zerstören. Hier ist ein wesentlich andres Verhalten erforderlich. Die eine Natur ist rauher, eckiger, die andre schwächlicher, reizbarer. Je lauterer die Zärtlichkeit ist, je selbstsuchtloser der Ernst der Liebe, welche Eltern gegen ihre Kinder, Kinder gegen die Eltern hegen, desto mehr werden sich die aus jenen Naturverschiedenheiten erwachsenden Störungen und Erschwerungen des Liebesverkehrs zwischen ihnen von selbst ausgleichen. Die erziehende Thätigkeit der Eltern kann unmerklich das Kind anders gewöhnen, als es von Natur wäre, und das Kind kann sich in die Eigenthümlichkeit der Eltern auf eine Weise schicken, daß sich unmerklich die Ecken abschleifen oder die Schwächen verlieren und unschädlicher werden. Eine Verkehrt-

heit aber ist es, wenn Eltern durch blose Abrichtung die Kinder dazu bringen wollen, ihre Liebe in gewissen Formen zu äußern, oder wenn sie den Kindern die Liebe wohl darum entziehen, weil sie es an diesen Formen der Liebesäußerung fehlen lassen.

So weit von der sittlichen Pflege der Eltern und Kindern für ihre Gemeinschaft als natürlicher Trieb einwohnenden Liebe.

Nur auf Grund der sittlichen Pflege und Bethätigung dieser natürlichen Liebe hat das einen sittlichen Werth, was sie einander in Bezug auf Verwendung der Gaben und Güter leisten, die ihnen für ihre Lebensgemeinschaft gegeben sind. Sie sind ihnen zunächst für einander gegeben. Was die Eltern besitzen an materiellen Gütern oder geistigen Gaben, gehört zunächst den Kindern, und was es durch den Wechselverkehr der Gatten wird, das soll es zunächst für die Kinder werden. Es darf nicht sein, daß der Vater über dem, was er in staatlichen Dingen wirkt, oder daß die Mutter über Beschäftigung mit Armenpflege die Kinder verabsäumt, oder andrerseits, daß ein Sohn, um eine Ehe einzugehen, die Eltern darben läßt. Die Eltern sollen zunächst selber den Kindern Etwas sein und sie nicht zunächst der Schule oder dem Erzieher überlassen. Freilich ist da nicht Alles für Alle. Die Mutter dient dem erst erwachsenden Kinde anders als der Vater und der Vater dem erwachsenen anders als die Mutter, und hinwieder kann der Sohn den Eltern anders dienen als die Tochter und anders dem Vater als der Mutter. Aber was jedwedes für jedwedes besitzt, das ist ihm zuzuwenden. Nicht Alles, was ein Sohn hat, der über die Lebenssphäre der Eltern hinausgekommen ist, kann er auch für sie nutzbar machen. Aber doch bleibt es das Erste, daß, was geeignet ist, ihnen zugewendet zu werden, er ihnen auch zuwende. Die Verschiedenheit der Artung und Befähigung der Kinder bringt es mit sich, daß die Zuwendung dessen, was die Eltern für ihre Kinder zu verwenden haben, eine verschiedene ist. Auch an der Natur des Besitzes selbst

kann die Unmöglichkeit einer schlechthin gleichen Zuwendung haften, wie wenn z. B. an dem Vermögensbesitz eine Verpflichtung gegen das staatliche Gemeinleben haftet, wonach es nicht zu gleichen Theilen vererbt werden kann. Eine solche Verpflichtung einzugehen, ist kein Unrecht der Eltern, vorausgesetzt, daß der Nachtheil, welcher den minderberechtigten Kindern dadurch erwächst, sich ausgleicht durch den Vortheil, den ein an sich gesicherter Besitzstand der Familie überhaupt bietet.

Die Zuwendung dessen, was die Eltern für ihre Kinder, die Kinder für ihre Eltern in materieller oder ideeller Beziehung besitzen, darf nicht eine beliebige sein und nicht nach Liebhaberei geschehen. Nicht dürfen Eltern aus ihren Kindern das machen, was sie gerade gerne wollen, sondern das, worauf sie angelegt sind, haben sie zu entwickeln. Wenn Kinder armer Eltern reich geworden sind, so ist nicht das das Richtige, daß sie nun die Eltern, die in so ganz andern Verhältnissen hergekommen sind, in Luxus versetzen, sondern daß sie ihnen zu einem sorgenfreien Dasein verhelfen, aber innerhalb der ihrer Gewohnheit entsprechenden Einfachheit. Es ist verkehrt, wenn Eltern über das Maaß der wirklich verfügbaren Mittel hinaus an ihre Kinder wenden, und es ist vollends Unrecht vom Kinde, den Eltern dieses zuzumuthen. Andrerseits dürfen die Eltern ihre Kinder nicht so in Anspruch nehmen, daß diesen selbst dann die Mittel gebrechen, ihren sonstigen Verpflichtungen nachzuleben, oder eine selbstständige Stellung zu gewinnen, oder die Stelle, in welche sie zu stehen gekommen sind, auszufüllen.

Solche Verwerthung des Gemeinbesitzes, den Eltern und Kinder gemein haben, zu gegenseitigem Besten wird, wenn sie auf der Liebesgemeinschaft beruht, nicht sein ohne eine Bethätigung dankbarer Freude an diesem zu gegenseitiger Verwendung kommenden Besitzthum. Es lassen sich beide Theile, eines vom andern, gerne das leisten, was er zu leisten vermag, und was ihm selbst förderlich ist. Die Eltern haben ihre Lust an dem sich entwickelnden leiblichen und geistigen Vermögen der Kinder

und lassen sich gerne von ihnen das bieten, was sie, sei es nun zu ihrer Unterstützung, oder zu ihrer Erheiterung zu bieten vermögen. Es ist verkehrt, wenn die Eltern alles selbst thun wollen, wo die Kinder für sie eintreten könnten, und verkehrt hinwieder, wenn immer nur die Kinder getrieben werden, ohne daß man sie je dazu kommen läßt, in dem Gewonnenen auszuruhen. So lange das Kind nur von den Eltern seine Mittel empfängt, hat es dieselben auch so anzusehen, daß es das Eigene der Eltern ist, was ihm zugewendet wird, und hat also in diesem Sinn mit den ihm zugewendeten Mitteln zu wuchern und zu verlangen, mit dem, wozu ihm die Mittel gedeihen, die auf dasselbe gewendet werden, auch den Eltern sofort schon etwas zu sein. Aber auch umgekehrt werden Eltern den Kindern nicht mit Worten, aber mit der That das danken, was sie an ihnen haben, indem sie sich, was das Kind ihnen bieten kann, mit der Absicht zu Gute kommen lassen, dem Kinde selbst um so viel besser das sein zu können, was sie ihm sein sollen, und wäre es auch nur, daß sie für das, was das Kind mit seinen entwickelten Gaben leistet, immer empfänglicher und genußfähiger werden.

Die Sünde stört die rechte Förderung und rechte Aneignung dessen, was Eltern und Kinder von Gottes wegen für einander haben und einander bieten können. Aber das ihr entgegentretende reinigende Handeln gestaltet sich gar verschieden auf Seiten der Eltern und auf Seiten der Kinder. Den Eltern steht ein Strafen der Kinder zu, den Kindern nicht einmal ein Rechten mit den Eltern. Ein christliches Kind wird lieber den Besitz darangeben, den es von den Eltern überkommen könnte, wird lieber in Folge der Kargheit seiner Eltern darben, oder auf einen höheren Lebensberuf verzichten, den es erreichen könnte, als daß es ein Verhalten gegen seine Eltern einschlägt, das mit dem Liebesverhältniß, in dem es zu ihnen steht und stehen soll, unverträglich ist. Dagegen haben die Eltern die Pflicht, ihre Kinder, wenn sie träge sind oder verschwenderisch, mit Strenge

anzuhalten, daß sie, sei es mit ihren eigenen Gaben oder mit den Mitteln der Eltern recht und gut wirthschaften. Nur freilich darf das nicht aus Eigensucht geschehen, es darf nicht geschehen, weil die Eltern für sich etwas davon haben können, daß das Kind sich geistig entwickelt, oder aus Eitelkeit, sondern um der Verantwortung willen, welche sie von Gott tragen. Die Pflicht der Eltern, für die Kinder zu sorgen, hat keine sittliche Gränze; aber die Fürsorge, die ihre Pflicht ist, muß da aufhören, sich als Freigebigkeit zu erzeigen, wo dies selbst dem Kinde zu sittlichem Schaden gedeiht, oder wenn die Geschwister dadurch benachtheiligt werden, oder wenn es dem Hauswesen zum Ruin gereicht.

Um sittliche Schäden, welche die rechte gedeihliche Förderung und Verwendung der Güter und Gaben, welche den Eltern und Kindern gemein sind, verhindern, können die Eltern das Kind strafen, sie können ihm zürnen. Aber das Kind kann den Eltern gegenüber nur Leid tragen und nur schweigend das etwa thun, was zur Heilung dieses sittlichen Schadens gedeihe. Jener Unwille der Eltern und dieser Schmerz des Kindes ist bei christlicher Gesinnung verbunden mit der Glaubenszuversicht, welche beide Theile nicht an einander verzweifeln läßt, am wenigsten aus Unmuth über materiellen Nachtheil. Denn nicht um die Hebung des materiellen Nachtheils kann es zu thun sein, sondern um die Besserung des sittlichen Schadens.

Wir unterscheiden auch hier wieder, was als Sünde die rechte Pflege und Verwendung der geistigen und materiellen Gaben und Güter wesentlich schädigt, und was als natürliche Schwachheit ein Hemmniß für dieselben ist. In dem letzteren Fall wäre es eine Thorheit von den Eltern, das Kind zu strafen, und ein Unrecht vom Kinde, den Eltern zu zürnen. Hier ist jener sittliche Schmerz nicht am Orte. Das Kind, dieser Unterschied ist auch hier geltend zu machen, kann wohl für die Eltern arbeiten, aber nicht an ihnen. Andrerseits ist es verwerflich, wenn Eltern ihren Kindern darum zürnen, weil sie un-

begabt sind, nicht minder verwerflich, als wenn Kinder über ihre Eltern darum unmuthig werden, weil dieselben die eigenen Mittel nicht so zu verwenden oder so zu erhalten wissen, daß sie ihnen zu Gute kommen. Beide Theile aber werden bei christlicher Gesinnung von der Hoffnung erfüllt sein, daß die in dem einen oder andern Theil gelegenen unverschuldeten Hindernisse nicht in dem Maße unüberwindlich sind, daß der gedeihliche Fortbestand der Familie gehindert ist. Der gedeihliche Fortbestand der Familie liegt viel mehr im innern Frieden derselben, als im Glanz nach außen. Je größer die Hindernisse einer richtigen Verwerthung der Gaben und Güter auf Seiten der Eltern sind, desto mehr Arbeit wird das Kind es sich kosten lassen, das gut zu machen, was dort zu Schaden kommt. Und die Eltern werden ihre Liebe gegen das Kind damit beweisen, daß ihnen dasselbe nicht zu unbegabt ist, um die Mühe und Kosten daran zu wenden, damit es zu einem nach den Umständen möglichen Beruf ausgebildet werde. Das Kind aber wird sich bescheiden, nichts Höheres für sich zu beanspruchen, als wozu die Mittel, die den Eltern gegeben sind, ausreichen.

Die Familie hat ihre Stelle im staatlichen Gemeinwesen und soll diesem etwas sein, und auf der richtigen Verwerthung und Verwendung der einer Familie, Eltern und Kindern, gemeinsamen Gaben und Güter beruht die Fähigkeit des Hauses, dem staatlichen Gemeinwesen Etwas zu sein. In dieser Richtung also wird immer, was zur Verwendung und Verwerthung der geistigen und materiellen Güter geschieht, zu geschehen haben. Zunächst ist das Kind freilich, wie innerhalb des Hauses, so für das Haus zu erziehen und auszubilden, und nicht statt dessen etwa in die Fabriken zur Arbeit zu schicken und damit dem Hause zu entziehen, oder, was um nichts besser ist, das Kind als Virtuosen dem Publikum vorzuführen. Hinwieder wird ein recht gesinntes Kind nicht darauf trachten, sobald als möglich von den Eltern unabhängig zu werden und zu diesem Zweck sich der Leistung für das Haus entziehen. Zunächst also hat

das, was zwischen Eltern und Kindern vorgeht, für das Haus zu geschehen. Aber andrerseits ist es verwerflich, wenn Eltern ihre Kinder nicht für einen bestimmten Beruf ausbilden, weil es, wie sie sagen, das nicht brauche, oder wenn sie deswegen darauf bedacht sind, dem Kinde ein reichliches Vermögen zu hinterlassen, damit es in einer unberechtigten Unabhängigkeit leben könne. Wo es durch die Mittel der Eltern und durch die Gaben der Kinder ermöglicht ist, daß die Familie in der Person des Kindes zu einer höheren Stufe staatlicher Stellung gelange, da erfordert die Pflicht gegen den Staat, diese Gelegenheit nicht ungenützt zu lassen, und das Kind, welchem gegeben ist, die Familie auf eine höhere Stufe staatlicher Stellung zu bringen, soll dies nicht für eine individuelle Sache ansehen, sondern für eine Sache der Familie. Aber eine höhere Stufe staatlicher Stellung zu erzielen, ohne daß die Mittel der Eltern einerseits und die Gaben der Kinder andrerseits das rechtfertigen, ist ein Unrecht am Gemeinwesen. Oder wo die Mittel der Eltern zwar gering sind, da müssen dann die geistigen Gaben der Kinder um so reicher sein und müssen desto mehr angespannt werden, damit der Mangel der äußern Mittel der Eltern vervollständigt werde durch die Hülfe des staatlichen Gemeinwesens, ohne daß dies dadurch geschädigt wird. Denn geschädigt wird das Gemeinwesen in solchem Fall, wenn die Begabung des Kindes das Streben nach einer höheren staatlichen Stellung nicht für berechtigt erscheinen läßt. Es ist eine Unsitte, wenn der Adel den Staat dazu mißbraucht, den Mangel an beiderlei Mitteln, an den äußeren der Familie und an den Gaben der Kinder, zu ersetzen, und ist ein Unrecht, wenn der Bauer oder Handwerker seinen Sohn nur deßhalb studiren läßt, weil ihn dann die fremde Hülfe der Sorge für ihn überhebt.

Welches aber immer die staatliche Stellung des Hauses sein mag, sollen Eltern und Kinder sie sich gegenseitig zu Gute kommen lassen. Und das ist möglich in beiderlei Weise, nicht

blos daß etwa die höhere Stellung, zu welcher das Kind gelangt, den Eltern zu Gute kommt, sondern das Kind, das über die Lebensstufe der Eltern hinaus kommt, soll auch die niedrigere seiner Eltern sich zu Gute kommen lassen. Beides ist Ursache der Freude und Gewinn. Es ist ein Gewinn dem Kinde, welches über die staatliche Stellung der Eltern hinauskommt, wenn es in niedrigeren Verhältnissen aufgewachsen ist und diese Schichten der Gesellschaft aus eigner Erfahrung kennt. Das eine also, wie das andre übt eine sittliche Wirkung, dient zu sittlicher Bildung. Das eine, wie das andre wird Eltern und Kinder dann einander nur um so näher bringen, je mehr sie sich in ihrer äußeren Lebensstellung von einander entfernen. Bleibt aber das Kind in derselben staatlichen Stellung, in welcher es bei seinen Eltern hergekommen ist, so sollte diese Gemeinschaft der Stellung dem Kinde Anlaß und Antrieb werden, den Eltern nur um so mehr zur Behauptung und Verwerthung ihrer Stellung im Staate zu verhelfen. Es müßte dem Kinde eine Freude sein, daß die Gleichheit von Stand und Beruf ihm das um so mehr ermöglicht. Dazu kommt es nicht, wenn das Kind verdrießlich ist, keinem andern Stande anzugehören, oder die Eltern, daß das Kind im selben Stande geblieben ist. Ein Schmerz ist es für das Kind, das über die staatliche Stellung der Eltern hinauskommt, wenn sich die Eltern nicht darein finden können, aber ein noch größerer Schmerz ist es für die Eltern, wenn das Kind, das über ihre staatliche Stellung hinausgekommen ist, sich derjenigen schämt, von welchen es hergekommen ist.

Die staatliche Stellung wird mißbraucht, wenn man sie benützt, um sich der eigenen Anstrengung zu überheben, und sie bleibt ungenützt, wenn man zu träge und zu bettelstolz ist, um vorwärts zu streben. In beiderlei Weise versündigen sich Eltern an ihren Kindern und Kinder an ihren Eltern. Die Eltern müssen den Kindern die Anstrengung zumuthen und aufdringen, deren sie sich im Vertrauen auf die staatliche Stellung der Eltern

überhoben meinen, und das Kind muß sich nicht dadurch, daß die Eltern ihre staatliche Stellung dazu mißbrauchen, ihm eine unberechtigte höhere Stellung zu schaffen, dazu verleiten lassen, daß es sich wirklich über die Stellung, zu der es berechtigt ist, hinausbegibt. Einem Kinde ist nicht nachzugeben, das die für dasselbe verwendbaren oder ihm selbst eignenden Mittel nicht benützt, um zu der Stellung zu gelangen, zu der es fähig wäre, ja daß es wohl gar aus Trägheit geneigt ist, unter die staatliche Stellung der Eltern herabzusinken. Andrerseits ist bei allem Gehorsam des Kindes gegen die Eltern ohne falschen Ehrgeiz das Kind nicht verpflichtet, durch eine falsche Genügsamkeit der Eltern sich abhalten zu lassen, nach einer staatlichen Stellung zu streben, für welche es sich geeignet weiß. Es erwachsen hier einem Kinde sittliche Aufgaben, deren Lösung zu dem Schwersten gehört.

Oft fehlt es übrigens nur an der richtigen Würdigung der staatlichen Stellung und an der Einsicht in die Pflicht, welche die Familie gegen das staatliche Gemeinwesen hat, oder es sind überkommene Standesvorurtheile, welche dem Kinde im Wege stehen, sich diejenige Stellung im staatlichen Gemeinwesen zu wählen, für die es sich geeignet weiß. Da gilt es Geduld zu haben und für ein richtigeres Verständniß Eingang zu suchen. Oder es fehlt dem Kinde die Einsicht in das, was die staatliche Stellung der Eltern von ihnen fordert. Sie fordert etwa Verzicht auf Manches, was dem Kinde lieb ist, sie fordert manche Anstrengung, die dem Kinde unnütz scheint. In solchen Fällen ist mit blosem Zwang, den die Eltern dem Kinde anthun, Nichts gethan. Es gilt dem Kinde zum Verständniß zu helfen, warum sich das, worauf es verzichten muß, für ein Kind dieser Eltern nicht schickt, und warum ihm als einem Kinde dieser Eltern die Anstrengung nicht erspart werden kann, die ihm zu schwer dünkt. So gilt es also auch hier, die Hemmnisse, die in Bezug auf die Erfüllung der Pflicht gegen das staatliche Gemeinwesen durch blose Schwächen und natürliche Mängel entstehen, anders

zu behandeln, als die Schädigungen des Verhältnisses der Familie zum Gemeinwesen, welche durch die Sünde entstehen.

Das geschwisterliche Verhältniß steht dem zwischen Eltern und Kindern am nächsten, aber es wird nicht nöthig sein, vom christlichen Verhalten im geschwisterlichen Verhältniß ebenso vollständig zu handeln, wie von dem in der Ehe und in der Gemeinschaft von Eltern und Kindern, und von selbst wird das, was im letztern Fall gesagt ist, mit den durch die Verschiedenheit des geschwisterlichen Verhältnisses gegebenen Abweichungen seine Anwendung finden. Nur Einiges, was dem geschwisterlichen Verhältniß sonderlich eigen ist, haben wir zu bemerken.

Das Verhältniß zwischen Geschwistern beruht wie die Gemeinschaft von Eltern und Kindern auf einer bleibenden Gemeinschaft von Fleisch und Blut, ist also ebenso sittlich unlösbar, wie jenes. Und von Stiefgeschwistern gilt zunächst Aehnliches, wie von dem Verhältniß zwischen Stiefeltern und Stiefkindern. Sie sind doch durch das gemeinsame Verhältniß zu denselben Eltern auf einander angewiesen, wenn dies Verhältniß zu den Eltern auch nicht das gleiche ist zu beiden Eltern. Es liegt in der Natur der Sache, daß es schwerer ist, das geschwisterliche Verhältniß zu wahren zwischen Stiefgeschwistern, als zwischen leiblichen Geschwistern. Aber wie die Stiefkinder den Stiefeltern verpflichtet sind, so auch die Stiefgeschwister einander. Je nach Verschiedenheit des Alters und des Geschlechts gestaltet sich das geschwisterliche Verhältniß verschieden. Der Unterschied des Alters wird mit der Zeit bedeutungsloser, der Unterschied des Geschlechts bedeutender, namentlich wenn die Verehelichung hinzutritt, von wo an das Verhältniß zum Gatten das nähere ist, und das geschwisterliche ebenso, wie das zu den Eltern, hinter dem ehelichen zurücktritt. Aber was die Verschiedenheit der natürlichen Neigung anlangt, so erleidet das auf das geschwisterliche Verhältniß Anwendung, was wir in derselben Beziehung von dem Verhalten der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern gesagt haben.

Die Verschiedenheit der Neigung, welche durch die Verschiedenheit der Charaktere nothwendig gegeben ist, soll eben ausgeglichen werden durch die Pflege der natürlichen Liebe, welche Geschwister als solche unter einander verbindet. Ausgeschlossen wird das geschwisterliche Verhältniß weder durch das eheliche, noch durch das zu den Eltern. Es tritt hinter die beiden zurück, aber hört nicht auf. Nur die Art und Weise, dasselbe zu pflegen, kann dadurch eine andre werden, daß Bruder oder Schwester durch die Verehelichung dem Gatten näher verpflichtet sind, oder daß sich ein Bruder oder eine Schwester den Eltern entfremdet. Bis zur Verehelichung schulden die Geschwister einander, soviel die zunächst vorgehende Verpflichtung gegen die Eltern zuläßt. Es ist die Verpflichtung der Geschwister gegen einander diejenige, welche der gegen die Eltern am nächsten steht. Wenn Geschwister sich in einer Weise verehelichen, daß sie dadurch außer Stand gesetzt werden, ihren Geschwistern das Schuldige zu leisten, so ist solche Verehelichung eine sittlich gehinderte, nicht minder als bei den Eltern. So lange die Geschwister im Haus der Eltern sind, ist ihr Zusammenleben vor Allem ein gemeinsames Leben im Verhältniß zu den Eltern. Es kann geschehen, daß sie einander liebeswerther sind als die Eltern ihnen; aber wenn hierüber das Verhältniß zu den Eltern aufhört dem geschwisterlichen vorzugehen, so ist dies eine Versündigung an dem Verhältniß gegen die Eltern und thut nothwendig dem geschwisterlichen Verhältniß selbst Schaden. Es kommt vor, daß eines der Geschwister in den Fall kommt, an den andern Elternstelle zu vertreten. In diesem Fall gestaltet sich dasselbe zu einem Verhältnisse der Autorität und Ehrerbietung, aber es darf sich doch nicht in dies verwandeln. Vorwiegend sollte immer die geschwisterliche Liebe bleiben, und das wird dann vornehmlich davon abhängen, wie dasjenige von den Geschwistern, welches Elternstelle zu vertreten hat, in dieser seiner Stellung sich verhält und benimmt.

Das verwandtschaftliche Verhältniß hat theils Aehnlichkeit

mit dem des Kindes zu den Eltern und theils mit dem der Geschwister untereinander. Aber je entfernter die Verwandtschaft ist, oder je mehr die Verwandten durch die Umstände von einander getrennt sind, desto mehr wird es sich in ein allgemein menschliches oder sociales Verhältniß verwandeln. Da tritt dann die staatliche Pflicht dazu. In dem Maße als es ein allgemein menschliches wird, geht die staatliche Verpflichtung vor. Es ist schlimm, was in kleineren staatlichen Verhältnissen vorkommt, wenn geschlossene Verwandtschaftskreise sich in den staatlichen Verhältnissen geltend machen als solche und das staatliche Gemeinwesen als ein Familiengut behandeln.

Nur von einem in den Kreis der Familie gehörigen Verhältnisse wird noch ausführlicher zu handeln sein, weil es wesentlich anders ist als die bisherigen. Dies ist das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde.

Es ist dies Verhältniß verschieden von den früher behandelten, weil es auf der Gemeinschaft der Arbeit eines Hausstandes beruht. In früherer Zeit wurde auch die Gewerbsarbeit so angesehen, daß man die Gewerbsgehülfen wie Zugehörige des Hauses behandelte. Jetzt ist zu verhüten, daß nicht auch das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten ein so fremdartiges wird, wie jenes geworden ist zwischen Meister und Gehülfen; es ist zu verhüten, daß nicht auch das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten aufhöre, die Art eines dem Familiengebiet angehörigen Verhältnisses zu haben. Wo nur das Verhältniß stattfindet zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, obgleich diese Ausdrücke nicht zutreffen, ist dasselbe sittlich lösbar einfach nach dem Bedürfnisse der Arbeitskraft und des Arbeitslohnes. Dagegen bei dem Verhältniß von Herrschaft und Gesinde bringt die Einverleibung des letzteren in die Familie, ob sie ja freilich nur eine zeitweise ist, das mit sich, daß ein Band gemeinsamen Familiensinns sich knüpft. Es erwächst in diesem Fall aus der Gemeinschaft der Arbeit eines Hausstandes, und dieses Band eines eigenthümlichen Familiensinns, das

Herrschaft und Gesinde, wo es rechtsteht, verknüpft, sollte so lange festgehalten werden, als nicht sittliche Gründe Lösung verlangen, entweder daß sich die Herrschaft durch den Dienstboten in der Erfüllung ihrer sonstigen Familienpflichten verhindert sieht, oder daß der Dienstbote seiner kirchlichen Pflicht, die vorgeht, oder daß er andern auf den Familiengebieten gelegenen Verhältnissen, Unterstützung der Geschwister, Eltern oder Heirath, Genüge zu leisten hat. Das sind sittliche Gründe, welche die Lösung des Verhältnisses mit sich bringen.

Mit der Einverleibung des Gesindes in die Familie, ins Familienleben, die beiderseits eine freiwillige ist, ist beiderseits ein Familiensinn eigenthümlicher Art gegeben, dessen Besonderheit sich darnach bemißt, daß die Zugehörigkeit zur Familie nur den Zweck gemeinsamer Arbeit des Hausstandes hat. Wer nur die Arbeit will, der ist nicht geeignet, Gesinde so zu halten, wie es gehalten sein will, und wer nur Lohn will, der ist nicht geeignet, das häusliche Leben einer Herrschaft mit innerlichem Antheil zu theilen. Auf beiden Seiten muß Empfänglichkeit statt haben für die Besonderheit eines Verhältnisses, welches nicht blos Gemeinsamkeit der Arbeit, sondern auch Gemeinschaft des häuslichen Lebens ist. Den hienach gearteten Familiensinn werden christliche Herrschaften und Dienstboten in der Art pflegen, daß sie sich als christliche Hausgenossen betrachten, nur will dabei das Verhältniß in seiner Eigenthümlichkeit gewahrt bleiben. Es wird alterirt zu Schaden für beide Theile, wenn es zu einer falschen Vertraulichkeit zwischen Herrschaft und Gesinde kommt, oder wenn es zu einer Zärtlichkeit kommt, wie zwischen Eltern und Kindern. Namentlich das Verhältniß zwischen den Kindern des Hauses und dem Gesinde wird leicht ein falsches, auch bei guter Meinung, und wenn die Kinder den Dienstboten zu viel überlassen sind, so ist Gefahr, daß sie ihnen mehr anhängen, als den Eltern. Andrerseits werden es christliche Herrschaften nicht wie ein Unglück beseufzen, daß sie Dienstboten haben müssen, und christliche

Dienstboten nicht als ein Unglück beseufzen, daß sie dienen müssen.

Den Familienbesitz zu fördern, ist Sache des Gesindes nach Maßgabe der ihm angewiesenen Arbeitsstellung, und die Herrschaft läßt ihn dem Dienstboten zu Gute kommen, und das nicht etwa nur nach Maßgabe des Zwanges eines Dienstvertrages, sondern auf Grund des Herrschaft und Familie unter sich verbindenden Familiensinns. Es ist also nicht in der Ordnung, wenn der Dienstbote das, was er leistet, schroff abmißt nach dem Maße seines Lohnes, und ist nicht in der Ordnung, wenn die Herrschaft das, was sie dem Dienstboten leistet, genau abmißt nach dem Maße des Vortheils, den der Hausstand von der Arbeit des Gesindes hat. In beiden Fällen zeigt sich eben, wo das vorkommt, daß man sich gegenseitig nur ansieht als Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Ein richtiger Dienstbote wird seine Begabung der Herrschaft zu gute kommen lassen auch über das Maß dessen hinaus, was seine Arbeitspflicht verlangt, und eine rechte Herrschaft wird ihrem Gesinde zum Erwerbe fürs Künftige und zu seiner Ausbildung fürs Künftige behülflich sein. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß der Dienstbote nicht weiter ein Recht hat, und das Haus nicht weiter verpflichtet ist, als das bei einem der Familie nur zeitweise Angehörigen der Fall sein kann. Der Dienstbote darf nicht behandelt werden, wie der Erbe, und andrerseits wird eine verständige Herrschaft den Dienstboten nicht in einer Weise verwenden oder ausbilden, daß derselbe dadurch über seine Sphäre hinausgehoben wird, wenn man nicht in der Lage ist, ihm wirklich zu einer höheren Berufsstellung zu verhelfen. Wenn beide Theile, Herrschaft und Gesinde, sich dessen freuen und sich zu Gute kommen lassen, was sie einander leisten, so ergießt sich hiedurch ein Behagen über den ganzen Hausstand, das dem gesammten Familienleben zu Gute kommt, und das dankt dann ein Theil dem andern, und die Erweisung dieser Dankbarkeit ergibt sich von selbst daraus, daß beide Theile immer besser

geeignet werden, einander das zu sein, wozu sie auf einander angewiesen sind. Die Herrschaft lernt immer besser, wie sie dem Dienstboten, und umgekehrt er, wie er dem Hausstand förderlich werden könne. Wegen einer, sei es noch so störenden Unordnung des Hauswesens, oder andrerseits wenn auch störenden Arbeitsschwäche des Dienstboten das Verhältniß sofort zu lösen, ist nicht recht. Es gilt in beiden Fällen Geduld zu haben, wenn man sich wirklich innerlich auf einander angewiesen sieht. Dagegen wird eine christliche Herrschaft streng sein gegen Untreue des Dienstboten, und jeder christliche Dienstbote fest gegen jede Beihülfe zu Unrechtem, die ihm von der Herrschaft zugemuthet wird.

Die staatliche Stellung der Familie kann der Dienstbote fördern auf eine nicht hoch genug anzuschlagende Weise, nemlich damit, daß er den Namen seiner guten Herrschaft und des Hauses wahrt, und die Herrschaft kann dem Dienstboten dazu förderlich werden, daß er eine ihm angemessene selbstständige Stellung im staatlichen Gemeinwesen gewinne. Ein rechter Dienstbote freut sich der Ehre seines Hauses, ohne sie in thörichter Eitelkeit sich selbst beizulegen. Und eine rechte Herrschaft freut sich des Strebens ihres Dienstboten, über die Unselbstständigkeit des Dienenden hinauszukommen und ist ihm dazu behülflich, statt ihn selbstsüchtig zurückhalten zu wollen. Hier berührt sich dieses zuletzt besprochene, dem Familiengebiet angehörige Verhältniß mit dem, welches im staatlichen Leben gegeben ist.

Ehe wir nun zur Beschreibung des christlich sittlichen Handelns im staatlichen Gemeinwesen übergehen, werfen wir wieder einen Blick auf die heilige Schrift und die Geschichte der Kirche, ob und inwiefern sie dem Zeugniß geben, was wir als das christlich sittliche Handeln in der Familiengemeinschaft beschrieben haben.

Es liegt in der Natur der Sache, daß hinsichtlich der Gemeinschaften des natürlichen Lebens ein Zeugniß der heiligen

Schrift nicht in dem Maße wird erholt werden können, wie hinsichtlich des Handelns in der kirchlichen Gemeinschaft. Denn die Schrift und zwar zumeist die neutestamentliche hat es ja eben mit demjenigen Handeln zu thun, welches dem Reiche Gottes im engeren Sinn des Wortes angehört. Noch am ehesten werden wir Schriftzeugniß erholen können für das, was wir in Betreff des Familienlebens gesagt haben, denn was die neutestamentliche Schrift anlangt, so haben ja diejenigen, die sich zu Christo bekannten, die Familie zur Stätte ihres Christenlebens gehabt, was dagegen in Bezug auf den Staat nicht möglich war. Der Staat als solcher war dem christlichen Wesen verschlossen. Und so werden wir denn in Bezug auf das staatliche Handeln als Christen weniger aus der Schrift zu erholen finden, als in Bezug auf dasjenige Handeln, welches der Familiengemeinschaft angehört. Und noch wieder ferner liegt, was wir zuletzt als das christlich sittliche Verhalten auf dem allgemein menschlichen Gebiet zu beschreiben haben werden.

1. Was nun die Stelle anlangt, welche wir der Familie unter den sittlichen Gemeinschaften und damit dem christlich sittlichen Verhalten auf ihrem Gebiet innerhalb der Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens überhaupt angewiesen haben, so ist die Richtigkeit derselben schon dadurch gesichert, daß der Mensch zuerst Einer geschaffen worden ist nach der Schrift, Einer für das Verhältniß zu Gott, und dann Mann des Weibes geworden ist, und nur auf diese Weise einen Mitmenschen neben sich bekam, der eben nicht schlechthin seines Gleichen war, sondern sich zu ihm verhielt als Weib zum Mann. Oder stellen wir dem gegenüber, wie wir Jesum thun sehn. Daß er in dem, was seines Vaters sei, sein müsse, das weiß schon der 12jährige Knabe Jesus, daß dies seiner Beziehung zu den Eltern vorgehe; aber dann ist ihm das Nächste, daß er den Eltern unterthan sei, bis er in den Beruf eintritt, der ihn auf sein Volk hinweist. Wir sehen den Apostel Paulus in den Briefen an die Ephesser 5, 22 und Colosser 3, 18 von dem Verhalten

des Christen im kirchlichen Gemeinleben übergehen zu dem in der natürlichen Lebensgemeinschaft. Und da ist dann das Erste, worauf er kommt, das Verhältniß von Mann und Weib, das Zweite das von Eltern und Kindern und das Dritte das von Herrschaft und Gesinde. Anders ist der 1. Petribrief und doch ebenso für die Stelle, welche wir der Familie angewiesen haben, Zeugniß gebend. Dort hebt nämlich Petrus von den entfernteren Beziehungen des Christen an und schreitet fort zu den näheren, hebt an mit der Forderung in Bezug auf das Verhalten des Christen innerhalb der staatlichen Ordnung; von da kommt er auf das Verhältniß von Herr und Knecht, von da weiter auf das von Mann und Weib und dann endlich auf das kirchliche Gemeinleben und auf das Verhalten des Christen in ihm.

2. Vergleichen wir die heilige Schrift auf die Bezeichnung und Aufreihung der Gemeingüter!

Wir können hier bis in den ersten Anfang der Menschengeschichte zurückgehen. Denn es ist von sehr wesentlichem Belang, daß dem ersten Menschen ein zweiter nicht neben ihm erschaffen worden ist, sondern das Weib wurde erschaffen aus ihm, und damit sein Verlangen erfüllt nach Seinesgleichen. Und als er des Weibes ansichtig wurde, da erkannte er in ihr seines Verlangens Erfüllung. Dem entspricht nachmals der natürliche Trieb geschlechtlicher Liebe, welcher Mann und Weib auf einander anweist. Die erste Sünde aber, sie war dann Verkehrung dieses durch die Schöpfung gesetzten Verhältnisses zwischen Mann und Weib. Statt daß das Weib sich hätte durch den Mann bestimmen lassen, hat sie ihn bestimmt. Und die erste Steigerung der Sünde besteht darin, daß Kains Zorn gegen Gott zum Haß wird gegen seinen Bruder, indem er stärker ist als die natürliche Liebe, die den Bruder und Bruder hätte verbinden sollen. Und dann sehen wir in Kains Geschlecht eine Entartung, die sich vor Allem darin kennzeichnet, daß Lamech zwei Frauen hatte, so daß hier das eheliche Liebesleben geschädigt

ward, während das Streben des Hauses auf Mehrung des Besitzes gerichtet war, des materiellen und des geistigen; denn so wird uns dasselbe in den beiden Söhnen Lamechs charakterisirt.

Für das Familienleben des israelitischen Volkes ist die an der Spitze seiner Geschichte stehende Familiengeschichte von größerem Einfluß gewesen, als was etwa im Gesetz auf das Familienleben Bezügliches gesagt ist. Wir sehen da oben an, wie Abraham dazu gekommen ist, neben seinem Weibe die Magd seines Weibes zu ehelichen. Es war dies insofern keine Verletzung des ehelichen Verhältnisses Abrahams zu Sara, als diese selbst ihm ihre Magd zum Weibe gab, damit auf diese Weise die ihm gegebene Verheißung zur Erfüllung käme. Aber Hagars Sohn ist dann nicht der Erbe des Hauses der Verheißung geworden. Wenn nach Sarah's Tode Abraham Ketura zum Weibe nahm und sie ihm Söhne gebar, so mußte er — das war der Nachtheil, den er davon hatte — die Söhne aus dieser Ehe wegschicken; denn sie waren durch die für ihn maßgebende Gottesoffenbarung ausgeschlossen von der Geschichte seiner Nachkommenschaft, die auf der Verheißung ruhte. An der Art und Weise, wie Isaak zu seinem Weibe kam, könnte man Anstoß nehmen; sie ist ihm aus der Fremde geholt und zugeführt worden; aber wir erfahren auch, wodurch dies unabweislich und nothwendig war. Die außerordentlichen Verhältnisse, unter denen Isaak ehelichen sollte, ließen es nicht anders zu. Denn er durfte nicht in die Fremde ziehen, da ihn seine Bestimmung in seines Vaters Zelt bleiben hieß, und er durfte nicht aus seiner Umgebung, der Canaanitischen, ein Weib sich wählen.

Es steht dann dieser Weise des Ehelichens die andre gegenüber, wie Jakob sich Rahel zum Weibe erwählt hat. Daß er auch Lea ehelichen mußte, das geschah wider seinen Willen, und so war es nicht Neigung zur Vielweiberei, die ihn zum Mann auch der beiden Mägde Rahels und Leas machte. Es strafte sich an ihm vielfach durch sein Leben hindurch, was er in seinem Hause an Vater und Bruder gesündigt, und es führt sich

jenes Mißverhältniß zwischen Jakob und Esau auf die falsche Vorliebe zurück Isaaks für den Einen und Rebekkas für den Andern. Es strafte sich dies vor Allem an beiden Eltern, Jakobs ganzes Leben ist dann ein fortwährendes Büßen für das, was er seinem Vater und Bruder angethan, als er den Einen täuschte und den Andern benachtheiligte. Ein Beispiel aber rechten Verhältnisses zwischen Herrschaft und Gesinde haben wir im Hause Abrahams, wie Abraham zu seinem Knechte spricht, den er aussendet, für Isaak ein Weib zu freien, und wenn wir hören, wie der Knecht diesen Auftrag ausführt. Es stand doch so in Abrahams Haus, daß er es für eine Möglichkeit nehmen konnte, es möchte, da er selbst kinderlos wäre, seines Knechtes, Elieser, Sohn sein Erbe werden.

So vielfältig lehrt die an der Spitze der Geschichte Israels stehende Familiengeschichte, was gut und schlimm, was recht und unrecht ist auf diesem Gebiete, wir lernen die Sinnesweise kennen, welche das Zeugniß der Schrift als die rechte und richtige Familien-Gesinnung bezeichnet.

Gehen wir nun an das sinaitische Gesetz, so beginnt in den 10 Worten, auf welchen die gesammte Gesetzgebung beruht, die Reihe der auf das Verhalten gegen die Menschen bezüglichen Gebote mit dem, Vater und Mutter zu ehren. Ein entsprechendes Gebot für das Verhältniß von Mann und Weib zu geben war nicht nöthig; denn dies ist ein Verhältniß freier eigener Wahl, so daß hier die Liebe zwischen Mann und Weib als etwas selbstverständliches erscheint. Wohl aber finden wir dann nächst dem Leben des Nächsten die Ehe desselben als dasjenige benannt, woran er nicht geschädigt werden darf. Die Ehe steht in dieser Beziehung zwischen dem Leben und dem Eigenthum. Ausdrücklichen Verboten unterliegt im Gesetz das Ehelichen unter gewissen Verwandtschaftsgraden. Dadurch ist die Ehe bewahrt in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, daß sie nicht mit andern Verhältnissen, verwandtschaftlichen, sich vermenge. Die Eigenthümlichkeit des geschlechtlichen Gemeinschafts-

verhältnisses sehen wir bewahrt. Lösung der Ehe ist im Gesetz nicht eigens erlaubt. Deut. 24, 1—4 ist nur die Thatsache, daß Lösung derselben vorkomme, vorausgesetzt, dann aber geboten, daß es dem Manne nicht gleichgültig sei, ob sein Weib, nachdem er sie hat von sich gehen lassen, in der Zwischenzeit, bis er auf den Gedanken kommt, sie wieder zu ehelichen, eines Andern gewesen ist. Wenn sie dies gewesen ist, darf er sie nicht wieder ehelichen. Damit wird die Keuschheit des ehelichen Verhältnisses gewahrt gegen die Willkür des Lösens und Wiederverbindens. Auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern Bezügliches begegnet uns Deut. 21, 15—21. Da ist einerseits einer unnatürlichen Unbotmäßigkeit des Kindes und andrerseits einer widernatürlichen Eigenmacht des Vaters gewahrt. Wir sehen in beiden Beziehungen das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern unter das öffentliche Recht gestellt. Die schlechthinnige Unbotmäßigkeit des Sohnes wird nicht vom Vater selbst entsprechend geahndet, wohl aber von der Gemeinde und mit aller Strenge. Die Macht über Leben und Tod in des Vaters Hand zu legen, wäre eine Verletzung derjenigen Heiligkeit gewesen, welche dem Verhältniß von Eltern und Kindern beiwohnt. Auch darf der Vater nicht eigenmächtig schalten über das, was sein ist, um sein berechtigtes Kind zu benachtheiligen; er ist hinsichtlich seiner Verfügung über das, was er nachläßt, ebenfalls unter das öffentliche Recht gestellt. Endlich finden wir auch wiederholt Bestimmungen, Gesetze und Ermahnungen, rechtliche Bestimmungen und sittliche Ermahnungen, die sich auf das Verhältniß von Knecht und Magd zur Herrschaft beziehen; auch dies Verhältniß ist unter den Schutz des heiligen Gesetzes gestellt.

Eine Anschauung vom Familienleben, wie sie theils durch jene an der Spitze der Geschichte Israels stehende Familiengeschichte, theils durch solche Gebote und Verbote des geoffenbarten Gesetzes geschaffen werden mußte, begegnet uns nun z. B. in den Proverbien. Heilighaltung der Ehe, rechtes Verhalten

der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt, richtige Behandlung des Gesindes, das sind häufige Gegenstände der Sprüche, in welchen sich Salomonische und Nachsalomonische Weisheit, die auf dem Grunde der Offenbarung stehende Weisheit in den natürlichen Lebensverhältnissen aufthut. Den Schluß des Buches der Sprüche bildet jenes Lob der thätigen und verständigen Hausfrau. Dem gegenüber steht das glänzende Bild, welches den Gegenstand des hohen Liedes bildet. Aber die Sprache der Poesie dieses Buches ist an ein allereinfachstes, allermenschlichstes Verhältniß gewandt. Gegenüber dem morgenländischen Prunke eines weiblichen Hofstaates der Könige, wie auch Salomo selbst ihn hatte, wovor Deut. 17, 17 gewarnt ist, sieht man in diesem Lied der Lieder die Liebe als Verhältniß des Einen zur Einen verherrlicht. Endlich bei dem letzten der Propheten, bei Maleachi, finden wir Nichts strenger gerügt unter den Unsitten des damaligen Geschlechtes, als die Entweihung des ehelichen Verhältnisses durch Mißhandlung des Weibes.

Wir gehen über zur neutestamentlichen Schrift. Da begegnet uns gleich im Beginn, wie Jesus als Knabe darum gerühmt wird, daß er seinen Eltern unterthan ist, und hernach ist er im Hause der Mutter der Zimmermann schlechtweg genannt Markus 6, 3. Er ist des Hauses Ernährer. Nachdem er dann in sein Berufsleben eingetreten ist, da spricht er freilich zu seiner Mutter τί ἐμοὶ καὶ σοί; aber weil sie ihm da einredet, wo von nun an nur sein Beruf maßgebend sein kann für sein Thun. Er erträgt seine Brüder bei sich, wie wir Joh. 7, 5 sehen, obgleich sie nicht an ihn glauben; nur läßt er sich von ihnen ebenso wenig einreden, wenn sie ihn in der Art und Weise seines öffentlichen Handeln bestimmen wollen. Gelöst hat Jesus das Verhältniß zu seiner Mutter am Kreuz erst, und hat es nicht gelöst, ohne ihr einen andern Sohn zu geben an seiner Statt, obgleich er Brüder hatte. Er hat das Verhältniß zu ihr ausdrücklich gelöst, als er am Kreuze hing; denn wenn er nun aus dem Tode in das Leben wiederkehren wird, so steht er

in einem Leben, für welches ihm Maria nicht mehr die Mutter ist. Sie hat ihn in das irdische Leben geboren; weil er das irdische mit dem himmlischen vertauscht, hat sie aufgehört seine Mutter zu sein.

Man kann nicht sagen, daß Jesus in Bezug auf die sittlichen Verhältnisse des Familiengebietes etwas Neues gelehrt habe. Wenn ihn die Pharisäer fragen, wie er den Ehescheidungsgrund von Deut. 24, 1 auffasse, so beantwortet er Matth. 19, 4—6 diese ihre Frage damit, daß er die Ehe in das rechte Licht der heiligen Schrift stellt. Aus der Erschaffung des Weibes, wie die Schrift dieselbe beurkundet, soll man lernen, was es nach Gottes Willen um die Ehe sei, und nicht nach jener Gesetzesbestimmung, die nur unter der Voraussetzung gegeben ist, daß Ehescheidung statt hat. Wenn er in dieser Weise aus der Schrift entnimmt, daß die Ehe ein unlösbares Verhältniß sei, so kann man nicht sagen, daß er dies dadurch doch wieder beschränke, daß er hinzufügt „außer im Falle geschlechtlicher Zuchtlosigkeit." Denn das ist in Wahrheit keine Ausnahme. Wo solche geschlechtliche Zuchtlosigkeit des Weibes eingetreten ist, da ist die Ehe thatsächlich gelöst, und nicht ist es der eigene Wille des Mannes, der sie löst. Jede Ehe aber, so fügt Jesus hinzu, was nur eben richtige Folgerung aus jenem Satze ist, welche zu wege kommt in Folge von Ehescheidung, ist Ehebruch. Hienach ist Matth. 5, 32 oder Lukas 16, 18 zu beurtheilen. Als die Jünger das Wort Jesu von der Unlösbarkeit der Ehe so aufnahmen, daß sie sagten, dann sei es nicht zuträglich, ehelich zu werden, da belehrte sie Jesus, daß dieses Wort — er meint eben das von der Unlösbarkeit der Ehe — nicht Alle fassen, sondern nur wem es gegeben ist, und wen er damit meint, daß er sagt, wem es gegeben ist, das führt er dann aus in dem sprüchwörtlichen Satze von denen, die um des Himmelreichs willen sich selbst verschnitten, das will sagen, die das Verlangen nach geschlechtlicher Gemeinschaft zurückstellen hinter dem Verlangen nach dem Reiche Gottes. Wer so gesinnt ist, wem das

Himmelreich der geschlechtlichen Gemeinschaft vorgeht, der wird auch die Ehe so fassen und führen, daß es ihm nicht zu schwer ist, in ihr ein unlösbares Verhältniß zu haben, worin er gestellt ist. Was man ein consilium evangelicum nennt, das ist jenes Wort Jesu nicht. Er sagt damit nicht Etwas, das nur sittlich Bevorzugtere zu thun verpflichtet wären, sondern Etwas, das Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes ist.

In Ehe gestanden haben die Apostel im Allgemeinen, so viel wir aus 1. Cor. 9, 5 ersehen können. So ist es auch ein Mißverstand, in Act. 2, 45; 4, 32—35 Etwas zu lesen von einer in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem stattgehabten Auflösung gesonderten Familien-Eigenthums. So ist das nicht gemeint. Es hat, so wird von jenen Jüngern Jesu gerühmt, Keiner das Seinige so angesehen, als ob es ihm allein gehöre; er hat davon nach Bedarf gegeben, den Bedürftigen zu helfen. Aber zu eigen behalten hat Jeder das Seinige, so weit er sich nicht den Bedürftigen es zu schenken veranlaßt sah. Selbst das Verhältniß zwischen Herren und Sklaven hat ja unter den Christen fortbestanden, ohne daß Paulus oder Petrus, wo sie auf dasselbe zu sprechen kommen, ein Bedenken äußern über den Fortbestand desselben. 1. Timoth. 6, 2 wird Timotheus angewiesen, wie er die Christen, welche Sclaven sind, vermahnen soll, und zwar die christlichen Sclaven, welche Christen zu Herren haben. Eph. 6, 9; Col. 4, 1 finden wir Christen angeredet und ermahnt in Bezug auf ihr Verhalten gegen ihre Sclaven. Philemon anempfiehlt Paulus, nicht etwa daß er den ihm entlaufenen Sclaven, Onosimus, nachdem er inzwischen dem Paulus in seiner Haft zu Dienst gewesen war, nun, da er zurückkommt, freigeben solle; Paulus ermahnt ihn nur, nachdem er jetzt an diesem vormals untauglichen Sclaven einen Bruder in Christo habe, ihn hinfort nicht wie einen Sclaven, sondern besser als das zu halten. Aber daß Paulus einem Sclaven, der frei werden konnte, anempfohlen habe, lieber Sclave zu bleiben, ist ein arger Mißverstand von 1. Cor. 7, 21, wo das gerade Gegen-

theil gesagt ist. „Bist du im Stande frei zu werden, so mache lieber davon Gebrauch“, sagt der Apostel zum Sclaven.

Im ersten Corintherbriefe handelt er das ganze siebente Capitel vom Ehelichwerden. „Es ist einem Menschen gut,“ sagt dort Paulus, „sich mit dem Weibe nicht zu schaffen zu machen,“ aber nicht etwa weil er dann heiliger ist, sondern, wie der Apostel sich dann weiter erklärt, er will nur, daß die, zu welchen er redet, ohne irdische Sorgen seien, um desto unbedrückter und ungestörter in des Herrn Dienst zu sein. 1. Tim. 4, 3 kehrt er sich gegen Solche, die in Zukunft verwehren werden zu ehelichen, als wenn ehelich zu werden etwas Unheiliges sei. Sie erklärt er für Lügenlehrer. Und Eph. 5, 23 erhebt er das Verhältniß von Mann und Weib in der Ehe zum irdischen Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde. Von Wiederverheirathung spricht Paulus 1. Cor. 7, 39 und 1. Tim. 5, 14 ganz ebenso, wie von Verheirathung überhaupt. Sie ist ihm unter gewissen Umständen erwünscht; er will sie, und dem steht 1. Tim. 3, 2 und 12 oder Tit. 1, 6 oder 1. Tim. 5, 9 nicht entgegen. Denn da verlangt er von dem Presbyter nicht, daß er nur einmal solle verheirathet gewesen sein, sondern daß er nicht neben seinem Weibe ein andres Weib habe. Es sind gemeinsittliche Schäden, von denen er denjenigen, der in den Vorstand der Gemeinde bestellt wird, frei wissen will; nur solche zählt er auf.

Nun bleibt uns noch übrig, auch die Geschichte der Kirche darauf hin zu vergleichen, wie sie sich zur Familie gestellt hat, und welches Handeln sie für das ihr gemäße erklärt hat.

Die Familie ist dem christlich kirchlichen Leben Jahrhunderte früher eingefügt worden, als der Staat, auch ein Beweis dafür, daß wir diese sittliche Gemeinschaft in die richtige Stelle eingesetzt haben, wenn sie bei uns dem Staate vorangeht. Daß die Kinder derjenigen, welche sich taufen ließen, auch getauft wurden, das war die thatsächliche Anerkenntniß, daß die Familie der Kirche einverleibt sei, und schon in den apostolischen Briefen

finden wir Eph. 6, 1 und Coloss. 3, 20 Kinder, die noch unter der Zucht und Leitung ihrer Eltern standen, als Angehörige der christlichen Gemeinden angeredet. Der Staat hat sich in das kirchliche Leben erst eingefügt, als römische Cäsaren Christen waren, und germanische Völker völkerweise bekehrt, d. h. eben nur christianisirt wurden.

Und so hat sich denn auch die Kirche frühzeitig fragen müssen, wie sie sich zu dem Ehelichwerden der Ihrigen zu verhalten habe. Tertullian im Einklang mit 1. Tim. 4, 3 vertheidigt gegen Marcion die Ehe als eine heilige Ordnung Gottes, und in dem Poimen des Hermas, der wohl eine geraume Zeit älter ist, als Tertullian, sieht man, wie die Ehe nicht blos nach ihrem natürlichen, sondern auch sittlichen Zweck richtig erkannt wurde. Aber ein anderes Ding war es mit der Wiederverehelichung. Mit frühzeitiger Mißkennung der von uns bezeichneten Stellen des 1. Timoth. und des Titusbriefes, wenn es heißt *μιᾶς γυραικὸς ἀνήρ-ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*, hat Athenageros bereits und Tertullian und Origenes eine zweite Ehe als einen nur eben anständigen Ehebruch bezeichnet. Ja die beiden Erstgenannten gingen doch auch schon soweit, daß sie sagten, es sei des Christen würdiger, keine Ehe einzugehen. Von da war doch nur ein Schritt bis zu jener Aeußerung des Hieronymus, welcher sagt, die Ehe wird von der Kirche nicht verdammt, nicht verworfen, aber nur gestattet. Die Kirche läßt sie zu, weil sie wisse, wie es 2. Tim. 2 heißt, daß in einem großen Hause nicht blos goldene und silberne, sondern auch thönerne Geräthe seien. An der Eheschließung hat sich die Kirche, soweit wir sie zurückverfolgen können, betheiligt. Tertullian sagt: „bei uns Christen werden geheime eheliche Verbindungen, d. h. solche, die nicht zuvor bei der Kirche angezeigt sind, wie Ehebruch und Hurerei betrachtet, oder genauer gesagt, sie laufen Gefahr, so betrachtet zu werden." Damit bekannte sich die Kirche zur Ehe selbst; aber dann wirkte jene unrichtige Anschauung, als wenn es des Christen würdiger wäre, keine Ehe einzugehen und nicht

in der Ehe zu leben, jene an die Geistlichkeit gerichtete Zumuthung, daß sie unverehelicht sei und bleibe. Denn was des einzelnen Christen würdiger ist, das muß, so konnte man sich ja sagen, der Kirche überhaupt würdiger sein. Nun war aber, was es um die Kirche sei, bereits bis dahin mißkannt, daß man sie zuerst und vor Allem im Clerus zu finden meinte, in der ecclesia docens. Da mußte dann, was der Kirche überhaupt würdiger ist, jedenfalls des Clerus würdiger erscheinen. Und von da war wieder nur ein Schritt, der Geistlichkeit das Ehelichwerden zu verbieten. Man kam dazu um so leichter, als ja nebenher die mönchische Selbstenthaltung von der Ehe sich vorfand, und wie das mönchische Leben überhaupt in ihr gehalten wurde.

Wenn die Kirche dann an der Eheschließung sich betheiligte, so hatte sie auch darauf zu sehen, daß die einzugehende Ehe ihrer selbst, des christlichen Wesens würdig sei. Sie hielt sich aber dabei lediglich an die Verbote des mosaischen Gesetzes, innerhalb gewisser Verwandtschaftsgrade zu ehelichen. Nur darauf wurde gesehen, so aber zwar, daß man die Zahl jener Ehehindernisse noch bis in das Unmögliche durch Analogie vermehrte. Es war ähnlich, wie wenn die Rabbinen die Zahl der Gebote und Verbote des mosaischen Gesetzes durch Ausdeutung vervielfältigten. Die Kirche selbst bekannte aber dann mit der That, daß diese von ihr geltend gemachten Ehehindernisse keine wirklich sittlichen Hindernisse der Ehe seien; denn sie dispensirte ja dann, und es geschah wohl, daß durch analogische Ausdeutung die Zahl jener Ehehindernisse zu dem Zweck vermehrt wurde, damit die Dispensationen desto mehr wurden. Das war kirchliches Unwesen jener Zeit nach der einen Seite. Andrerseits machte die Kirche die sittliche Unlösbarkeit der Ehe zu einer gesetzlichen. Es hing das zusammen mit dem Umstande, daß die Ehe für ein freilich kaum definirbares, kaum greifbares Sakrament erklärt wurde. War aber die Ehe ein Sakrament, so war sie unlösbar selbst unter Umständen, unter denen man sie hätte für unberechtigt halten müssen, wenn nur die Kirche ihre Zustimmung

gegeben hatte. Es kam dahin, daß eine Ehe in den Augen der Kirche zurecht bestand, so bald sie nur unter kirchlicher, d. h. pfarramtlicher Mitwirkung irgend welcher Art zu Stande gekommen war, mochte sie auch übrigens noch so unberechtigt sein.

Die Reformation hat die Ehe ihrer falschen, nämlich der sakramentlichen Heiligkeit entkleidet, indem sie den Irrthum aufdeckte, welcher darin lag, die Ehe für ein Sakrament zu erklären. Und damit war denn auch der Ehe ihre rechtliche Lösbarkeit wieder gegeben, ohne daß die sittliche Unlösbarkeit derselben darum verneint wurde. Und andrerseits hat sie der Ehe ihre wahrhafte Heiligkeit wieder gegeben, die wirkliche Ehre ihrer göttlichen Stiftung wieder ans Licht gestellt und zur Geltung gebracht und dadurch ihr die sittliche Würdigung wieder gesichert. Daß Ehelosigkeit mit Keuschheit Eins sei, wurde verneint und dieser Irrthum beseitigt. Melanchthon sagt in der Apologie (XXIII, 18), es sei nicht Meinung der Reformatoren, Ehestand und Jungfräulichkeit sich gleichzustellen; es sei damit, wie überhaupt mit den Gaben, von denen eine den Vorzug verdiene vor der andern; so sei die Gabe des jungfräulichen Standes besser, als die Gabe des Ehelichwerdens; aber Gott gegenüber, wenn es sich um die Tüchtigkeit vor ihm handelt, sei der Eine nicht besser als der Andre. Luther namentlich hat die Heiligkeit christlichen Ehe- und Familienlebens hoch geprießen gegenüber der Scheinheiligkeit eines gesetzlich ehelosen Standes.

Anfangs freilich trat er zu stark auf die entgegengesetzte Seite. Er hat Anfangs das Natürliche des geschlechtlichen Lebens so stark hervorgehoben, daß die Heiligkeit des Ehestandes selbst dadurch gefährdet werden konnte. Aber es konnte eben nur so scheinen. In Wahrheit hat er eben nur das, was nach der Schöpfungsordnung natürliches Recht ist, wieder in das Licht gestellt den Erfindungen der mittelalterlichen Kirche gegenüber. Schlimmer war es, daß er auf Grund der Unterscheidung zwischen dem, was die Kirche verbiete, und zwischen dem, was sie nur nicht gutheißen könne, die Doppelehe des Land-

grafen Philipp zuließ. Doch dies war nur ein vorübergehender Mißgriff und Schade. Bleibenden Nachtheil hat dies gebracht, daß kirchliche und staatliche Gültigkeit der Ehe auch fernerhin in Eins zusammenfielen. Das hat zur Folge gehabt, daß die Kirche dem Staate auferlegte, strenger zu sein in Betreff der rechtlichen Lösbarkeit der Ehe, als dies der Stellung entspricht, welche die Ehe im staatlichen Gemeinwesen einnimmt. Und wiederum hat dann der Staat, um sich Raum zu schaffen, weil für ihn die volle Strenge der kirchlichen Forderung unerträglich war, die Kirche genöthigt, ihrerseits laxer zu urtheilen in Betreff der Lösbarkeit der Ehe, als ihre Stellung zu ihr vertrug, und als sie Angesichts dessen, was das Evangelium sie urtheilen hieß, verantworten konnte. Bis auf den heutigen Tag ist es zu einer richtigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in dieser Beziehung noch nicht gekommen.

Auch das war doch von Uebel, daß es in Folge der Weise, wie man nun das natürliche Recht der Ehe betonte, dazu kommen konnte, es sei Pflicht eines Jeden, der da könne, ehelich zu werden, was z. B. Schleiermacher unumwunden ausgesprochen hat. Im Einklang mit jener Aeußerung Melanchthons war das freilich nicht.

Was das Verhältniß von Eltern und Kindern anlangt, so ist die Einwirkung des Christenthums auf dasselbe vor Allem darin zu erkennen, daß dem gewehrt wurde, was man heidnischerseits gewohnt war, die Kinder als Etwas anzusehen, was schlechthin der Willkühr der Eltern überliefert sei. Die Christen der ersten Jahrhunderte konnten von sich rühmen im Gegensatz zu denen, in deren Mitte sie lebten, daß von ihnen Kinder weder vor noch nach der Geburt getödtet wurden. Sodann hat ja die Kirche durch die Kindertaufe die Kinder sich angeeignet. Ohne sie der Familie zu entziehen, erklärte sie doch die Kinder, welche sie taufte, hiedurch der elterlichen Willkühr entnommen; sie hatte damit ein Anrecht auf sie. Daher sorgte sie denn auch für Unterricht, stellte Schulen her, hielt die Eltern an,

ihre Kinder unterrichten zu lassen. Aber auch auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern hat jene hierarchische Selbstveräußerlichung der Kirche ihre nachtheiligen Einflüsse gehabt. Die falsche Stellung, welche den mönchischen Ordensleuten unter den Clerikern gegeben wurde, brachte mit sich, daß das Verhältniß derselben zu den Familien, denen sie angehörten, zu den Eltern insonderheit, ein loses und lockeres wurde. Sie waren über ihre Familien hinausgehoben, und so entstand der Anschein, als ob es ein Verhältniß geben könnte, durch welches das innerhalb der Familie bestehende aufgehoben werden könne.

Die Reformation gab auch hier der Familie ihr natürliches Recht, indem sie die falsche Stellung der Cleriker verneinte. Ueberhaupt aber hat erst in Folge der Reformation die Kirche vollen Ernst mit ihrer Verpflichtung gemacht, für die Kinder, welche sie durch die Taufe sich angeeignet hatte, auch die nöthige Sorge zu tragen, damit sie wahrhafte Glieder der Kirche seien. Von einem eigentlichen Volksunterricht konnte doch jetzt erst die Rede sein; jetzt in der erneuten Kirche, wo von Jedwedem selbstständige Heilserkenntniß und Schriftkenntniß gefordert wurde und Jeder vor Gott auf seine eigene Verantwortung gestellt war, jetzt mußte die Kirche auch dafür Sorge tragen, daß jedwedes Kind, welches sie durch die Taufe sich einverleibt hatte, in der Schrift und Heilslehre unterrichtet wurde. Vordem genügte die Einübung der Bräuche, mit deren Erfüllung man den Gehorsam gegen die Kirche geübt hat.

Was endlich das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde anlangt, so haben wir es ja in der apostolischen Zeit und noch geraume Zeit nachher vor Allem zu thun mit dem Verhältniß von Herren und Sklaven. Die Sklaverei des Alterthums ist von der Kirche nicht aufgehoben worden. Und so hat es in späteren Zeiten Leibeigenschaft geben können, ohne daß die Kirche dieselbe für etwas Unberechtigtes erklärte. Und doch ist unter dem Einfluß der Kirche die Sklaverei verschwunden und die Leibeigenschaft. Vor Allem wurde Handel mit Christenmenschen

verboten, und damit war denn doch schon der Sklaverei grundsätzlich Abbruch gethan. Es galt eben nur für etwas mit dem Christenthum Unverträgliches, daß man solche, die auf Christum getauft waren, als Waare behandelte. Sodann mußte von selbst das Verhältniß von Sklaven und Herren ein anderes werden, wenn Beide kirchlich einander gleichgestellt waren. Dies hat namentlich seinen Einfluß in späteren Zeiten auf die Leibeigenschaft geübt. Konnten doch Leibeigene Geistliche werden, und je höher man vom Clerus hielt, desto mehr wollte dies besagen. Dennoch ist es möglich gewesen, daß man nachmals eine ganze Rasse des Menschengeschlechts für dazu bestimmt erachtete, als Waare Gegenstand des Handelns zu sein und wie eine Waare behandelt zu werden, so zwar, daß es selbst kirchlich verpönt war, Negersklaven im Christenthum zu unterrichten. In dieser Beziehung war es ein mächtiger Fortschritt, daß vor wenigen Jahren in Nordamerika der Wahn mit Gewalt niedergezwungen wurde, als wenn das Bestehen von Sklaverei eine göttliche Ordnung wäre. Was nun aber das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde in unserem Sinne betrifft, so ist dasselbe insofern dem kirchlichen Gebiet einverleibt worden, als man von je die Herrschaft verantwortlich gemacht hat seitens der Kirche für ihr Gesinde. Freilich wäre diese Verantwortlichkeit in dem Maße unmöglicher, als jenes Verhältniß sich umwandelt in das von Arbeitgebenden und Arbeitnehmenden.

Wir haben nun vom christlich-sittlichen Handeln im staatlichen Gemeinwesen zu handeln.

Die staatliche Gemeinschaftsform hat ihren Ursprung, wie wir dies aus den Voraussetzungen der theologischen Ethik herübernehmen, in einem geschichtlichen Ereigniß, durch welches die Menschheitsfamilie in eine Vielheit gegen einander selbstständiger Kreise zertrennt wurde. Für jeden der Theile, in welche sie damit auseinander ging, begann hiemit eine besonderte Geschichte in eigenem Lande, mit eigener Sprache, mit eigener Ordnung des gemeinsamen Lebens.

Der Staat ist also keineswegs erweiterte Familie. Vielmehr hat die Durchbrechung der patriarchalischen Gemeinschaft dieser Daseinsform das Dasein gegeben. Aber der Staat ist auch nicht eine Gemeinschaft Einzelner, die sich wohl gar vertragsweise zusammengethan haben. Die Einzelnen sind in ihrer Eigenschaft als Glieder ihrer Familie Angehörige eines staatlichen Gemeinwesens. Es ist eine Anzahl von Familien, welche, wenn wir auf jenes ursprunggebende Ereigniß zurückgehen, durch ein gemeinsames Erlebniß in eine Gemeinschaft andrer Art zusammengefaßt und zusammenbeschlossen wurden. Daß Einzelne auch vereinzelt einem staatlichen Gemeinwesen angehören können, das ist zufällige Ausnahme.

Man hat wohl gesagt, der Staat sei die sittliche Gemeinschaft schlechthin. So konnte man nur sagen auf Grund einer falschen Gegenübersetzung des Religiösen und des Sittlichen, wo dann die Kirche auf Seite des Religiösen zu stehen kam und der Staat auf Seite des Sittlichen. Aber auch das ist nicht richtig, wenn man sagte, der Staat sei die äußere Gemeinschaft der Menschheit für das ganze irdische Dasein, die Kirche dagegen, so stellte sich dann der Gegensatz, sei die innere Gemeinschaft der Menschheit für das Leben in Gott. Das ist nicht richtig, denn es ist im Wesen des Staats begründet, daß er nicht der Eine ist für die Menschheit, sondern daß eine Reihe von Staaten neben einander bestehen. Das ist ebenso im Wesen und Ursprung des Staats begründet, wie es im Wesen und Ursprung der Kirche begründet ist, daß sie die Eine ist für die Menschheit. Sodann entspricht der Gegensatz äußerer und innerer Gemeinschaft keineswegs dem von Staat und Kirche. Auch die Kirche ist eine äußere Gemeinschaft, auch der Staat hat sein Innerliches. Es hat ferner Staaten gegeben, ehe es eine Kirche gab, und diese Staaten waren dann Gemeinschaften für das gesammte Gemeinleben, auch das religiöse mit eingeschlossen. Es muß also der Staat eine Gemeinschaftsform sein, welche ihr Dasein haben kann ohne den Gegensatz der Kirche, und somit

erweist sich jene Wesensbezeichnung von Staat und Kirche in allen Beziehungen hinfällig.

Der Staat ist eine Gemeinschaft, deren Wesen lediglich darin besteht, daß sie für eine gemeinsame Geschichte da ist. Wie viel hat man nach dem Zweck des Staates gefragt und ihn verschieden bestimmt! Aber es ist nach keinem andern Zweck zu fragen, als daß der Staat für das da ist, was durch jenes dieser Gemeinschaftform den Ursprung gebende Ereigniß gegeben war. Ein Theil der Menschheit ist je in einem Staate zu dem Zweck zusammengeschlossen, eine gemeinsame Geschichte zu haben. Nach dieser Bestimmung desselben richtet sich auch die Ordnung des Gemeinwesens. Wie die Form des Staates überhaupt durch ein geschichtliches Ereigniß entstanden ist, so entstehen auch die einzelnen Verwirklichungen dieser Gemeinschaftsform durch geschichtliche Ereignisse, nur daß sie lediglich natürliche Vorgänge sind, während jener, der der staatlichen Gemeinschaftsform den Ursprung gab, ein Bestandtheil der wunderbaren Geschichte ist.

Ein Volk ist also eine Anzahl von Familien, welche durch gemeinsame Geschichte und für gemeinsame Geschichte geeinigt sind. Sie haben eine gemeinsame Vergangenheit und gemeinsame Zukunft, und der Staat ist das Gemeinwesen, welches ein Volk vermöge der hienach geeigenschafteten Ordnung seines Gemeinlebens bildet. Will man zwischen Staat und Reich unterscheiden, so wird man sagen mögen, wo eine Mehrzahl von Völkern in ein Gemeinwesen geeinigt sind, sei es daß sie einander nebengeordnet sind, oder einander übergeordnet und untergeordnet, das sei ein Reich.

Die eigenthümliche Ordnung eines solchen Gemeinwesens erwächst einerseits aus dem Ergebniß der Geschichte, aus welcher es herkommt, und erwächst andrerseits aus dem Bedürfniß, es fortzuführen. Auf diese zwiefache Weise wird das, was in einem Staate Rechtens ist, bestimmt sein, und der Staat ist die Gemeinschaft des so erstandenen Rechtes. Es gibt nicht ein Recht schlechthin, welches sich dann nur national besondert, sondern

es gibt nur eine Mannigfaltigkeit staatlicher Ordnungen, welche in dem Maße eine gemeinsame Wahrheit haben, als sich in ihnen das Bewußtsein der sittlichen Bedingungen und das Gesetz alles menschlichen Zusammenlebens ausprägt. Je wahrer in diesem Sinn das Recht ist, das in einem staatlichen Gemeinwesen gilt, desto möglicher ist es, dem Staate mit gutem Gewissen anzugehören. Aber an sich ist das Recht nichts Anderes als Ausdruck der geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen ein Volk oder eine Mehrzahl von Völkern eine geschlossene Gemeinschaft bildet. Ein Volk, sagten wir, ist ein für den Zweck gemeinsamer Geschichte besonderter Theil des Menschengeschlechtes, und die hiemit gegebene Gemeinschaftsform ist die staatliche. Ihre eigenthümliche Ordnung erwächst sonach einerseits aus der Geschichte, von welcher das Volk herkommt, als deren Ergebniß und andrerseits aus dem Bedürfniß des Fortbestandes desselben. Das ist dann, was in einem staatlichen Gemeinwesen Rechtens ist. Die Gemeinschaft gleichen Rechts ist die staatliche Gemeinschaft.

Soviel in Bezug auf das Wesen des Staates. Nun haben wir sein Verhältniß zu den andern Gemeinschaften zu betrachten. Denn dem, was staatlich Rechtens ist, also dem Ausdruck des, wenn es richtig bestellt ist, nach der sittlichen Bestimmung und nach dem Gesetz alles menschlichen Zusammenlebens gewürdigten geschichtlichen Verhältnisses, unter welchem ein Volk besteht, sind die Familien in ihrem Verhältniß zu ihm und unter sich unterstellt. Es sind ihm die Einzelnen unterstellt in ihrem Verhältniß zur Familie, der sie angehören, in ihrem Verhältniß unter sich und zum staatlichen Gemeinwesen. Dann dadurch, daß die Familien unter diese neue Gemeinschaftsform des staatlichen Lebens beschlossen sind, wirkt dieselbe auflösend insofern auf die Familiengemeinschaft, als deren einzelne Glieder nicht nur der Familie angehören, sondern zugleich zu einer andern und andersartigen Gemeinschaft in Beziehung gesetzt sind. Sie stehen als Glieder des staatlichen Gemeinwesens in einer andern

Beziehung zu einander, als in ihrer Eigenschaft von Familiengliedern. Vermöge dessen können sie als Glieder des Staates thun, was, wenn sie es als Familienglieder thäten, eine Verletzung des Familiensinnes ist; aber freilich ist es dann ein unsittlicher Mißbrauch ihrer Zugehörigkeit zum staatlichen Gemeinwesen. Wir sehen, im Staate ist ein Zusammenleben ermöglicht, welches bei Pietät und Impietät seiner Angehörigen bestehen kann, wenn wir nämlich Pietät und Impietät nehmen als Bezeichnung der sittlichen Gesinnung, welche die Familienzugehörigkeit mit sich bringt.

Wie die Familie, so ist auch die Kirche dem staatlichen Recht unterstellt, freilich nicht die Kirche als die immer gleiche aller Zeiten und Orten, sondern das rechtliche Gemeinwesen, das wir Kirche nennen, die rechtlich geordnete Kirche in ihrer jeweiligen und örtlichen Wirklichkeit. Denn nur als solches Gemeinwesen will sie im Staate eine sonderliche Stellung nehmen. Indem sie aber in ihm eine sonderliche Stellung einnehmen will, ist sie dem staatlichen Recht unterstellt. Es muß also ihre rechtliche Verfassung so eingerichtet sein, daß sie sich mit dem, was staatlicher Seits Rechtens ist, verträgt. Sollte das, was staatlicher Seits Rechtens ist, mit der Kirche sich nicht vertragen, dann wäre für die Kirche kein Platz im Staate, kein Platz für eine rechtlich geordnete Kirchengemeinschaft. Kann aber eine Kirchengemeinschaft in ihrer rechtlichen Ordnung mit der rechtlichen Ordnung des Staates sich nicht vertragen, ohne daß letztere mit dem Wesen der Kirche unverträglich ist, dann muß eine solche Kirchengemeinschaft selbst dem Wesen der Kirche sich mehr oder weniger entfremdet haben. Eine solche Kirchengemeinschaft hat dann kein göttliches Recht, vom Staate zu fordern, daß er sein Recht mit ihrem Recht verträglich mache. Sie hat keinen Anspruch darauf, daß der Staat sie mit dieser ihrer so gearteten rechtlichen Verfassung gewähren lasse. Denn sie stört ihn in der Erfüllung seiner Berufspflicht. Wie sollte eine Kirchengemeinschaft an den Staat den Anspruch machen können,

sich so zu gestalten und einzurichten, daß sie dabei bestehen kann, daß aber er seinen Angehörigen nicht oder ihnen nicht gleichmäßig das sein kann, was ihnen zu sein sein eigenthümlicher Beruf ist? Ein Staat, welcher sich solchen Ansprüchen bequemte, möchte sich einen christlichen Staat nennen, aber er ist kein sittlicher und dann des Namens eines christlichen nicht werth. Allerdings ist es für einen Staat nichts weniger als gleichgültig, ob seine Angehörigen Christen sind oder nicht, und er wird sich, wenn Christen in ihm zu sagen haben, so verfassen, daß die Kirche ungehemmt ihren Beruf ausrichten kann, wie er sich auch möglichst so einrichten wird, daß die Familiengemeinschaft innerhalb ihrer Grenzen in ihrem Wesen ungeschädigt bleibt. Aber in dasjenige mit eintreten, was Beruf der Kirche, Bestimmung der Familiengemeinschaft ist, kann er unmöglich, ohne seinen eigenen Beruf zu beschädigen. Er würde damit sich selbst nicht nur, er würde damit der Kirche, der Familie Schaden thun, denn es würde das, was der Kirche, der Familie wesentlich zukommt, auf eine Weise erzielt werden, welche dem Wesen der Familie und der Kirche widerspricht.

Die Kirche, wir meinen die ihrem wahrhaften Wesen treue Kirche, und die Familie gehen dem Staate voran in der Reihe sittlicher Gemeinschaften. Alles staatliche Handeln also, welches den Bestand dieser Gemeinschaften gefährdet, widerstreitet der Bestimmung des Staates, und da auch für das gemein menschliche Gebiet Raum behalten ist, so ist ebenso jedes staatliche Handeln ein Uebel, welches der Humanität, so nannten wir das auf dem gemein-menschlichen Gebiet statthabende Handeln, keinen Raum zu selbstständiger Bethätigung übrig läßt. Ein Staat, welcher die andern sittlichen Gemeinschaften in sich auflöst, ein Universalreich in diesem Sinn wäre die volle Verkehrung der sittlichen Ordnung der Dinge. Wo der Staat das Leben des Einzelnen oder auch das kirchliche, das familiäre Gemeinschaftsleben über das Maß hinaus seinem Recht unterwirft, in welchem das nöthig ist, damit er den ihm eigenthümlichen Beruf

erhalte, wird er ein despotischer Staat. Er macht dann sein Recht, das doch eben nur innerhalb der staatlichen Gemeinschaftsform Rechtens ist, zum einzigen Bestimmungsgrund alles Handelns seiner Angehörigen und zum einzigen Maß, nach dem es bemessen wird. In solchem Fall bliebe kein Raum für wirklich sittliches Handeln. Es entstünde die Pflicht, das Rechtsleben in einem andern Staat fortzusetzen.

So viel vom Verhältniß des Staats zu den andern sittlichen Gemeinschaften. Es erhellt, in wie fern sich von da aus das christlich sittliche Handeln im Staate bestimmt.

An sich aber ist das staatliche Handeln, das wir beschreiben, das staatliche Handeln des Christen die Bethätigung der christlich sittlichen Gesinnung in der Richtung auf die Gemeingüter, die das eigenthümliche Wesen des Staates ausmachen. Wir fragen also darnach, wie sich Gottes wirksame Gegenwart in dieser Gemeinschaftsform ihre irdisch menschliche Erscheinung gibt. Er erzeigt sich stetig als der Urheber dieser Gemeinschaftsform in dem Sinn für solches Gemeinleben, den seine wirksame Gegenwart in der staatlichen Gemeinschaftsform wirkt. Wir nennen diesen Sinn für das staatliche Gemeinleben den Rechtssinn. Wir sehen, dieser Sinn für das staatliche Gemeinleben, dieser Sinn für das Rechtsleben entspricht dem Familiensinn, ist aber sehr wesentlich verschieden von ihm. Der Staat ist nicht durch Schöpfung gesetzt, wie die Familie, sondern ist das Werk eines innergeschichtlichen Ereignisses, und so kann sich Gottes Urheberschaft nicht in einem natürlichen Trieb wirksam erzeigen, welcher eingeboren ist, gleich jenem, welcher Mann und Weib, Eltern und Kinder unter sich verbindet. Am nächsten noch ist dem, was wir den Rechtsinn nennen, der Familiensinn, wie er sich in dem Verhältniß von Herrschaft und Gesinde ausprägt, insofern er hier nur Sinn für Familienleben überhaupt ist, der sich im einzelnen Fall als Anhänglichkeit an eine bestimmte Familie kund gibt. Aehnlich ist es mit dem Sinn für rechtlich gestaltetes Gemeinwesen, nachdem es ein solches gibt.

Er entsteht mit der Betheiligung an demselben und äußert sich als Anhänglichkeit an diesen bestimmten Staat. Das ist nicht Geselligkeitstrieb, der wäre auch ohne den Staat, das ist der Sinn für ein Rechtsleben, dessen sittliche Bethätigung dann die Vaterlandsliebe ist. Er ist etwas Anderes als die natürliche Liebe zu blutsverwandten oder gleichsprachlichen Völkern. Alles das kann fehlen und doch der Sinn in der Vaterlandsliebe sich sittlich bethätigen, auf dessen Vorhandensein das staatliche Gemeinleben beruht.

Der natürliche Sinn für ein Rechtsleben, für das staatliche Leben ist das erste der von uns zu unterscheidenden Gemeingüter der staatlichen Gemeinschaftsform. Auch das zweite Gemeingut entspricht dem zweiten der Gemeingüter, die wir auf dem Gebiete der Familie aufgezeichnet haben; es waltet Gott in dem staatlichen Gemeinwesen als Erhalter dieser Gemeinschaftsform in der Art, daß er ihm die Bedingung seines Bestandes fort und fort bewahrt. Er gibt der staatlichen Gemeinschaftsform selbst stetig die Möglichkeit ihres Fortbestandes, indem er dem einzelnen staatlichen Gemeinwesen dargibt, wessen es zu seinem Fortbestande bedarf. In der Verwerthung dessen, was er dem staatlichen Gemeinwesen dargibt, bethätigt sich die Vaterlandsliebe. Das ist nun die eigenthümliche Summe von Besitzthümern aller Art, in welchen jeder der einzelnen Staaten sein Dasein führt. Was wir den Rechtssinn genannt haben, das ist dem Staat überhaupt gemein und überall gleich. Aber das, was wir nun den nationalen Wohlstand nennen wollen, das ist in jedem staatlichen Gemeinwesen ein Anderes. Dahin gehört die eigenthümliche Lage des Landes, die Beschaffenheit des Bodens, die geistige Anlage des Volkes, seine Verfassung, das alles bildet das Capital des Staates, um dessen Verwerthung es zu thun ist. Wir sehen, wie das dem entspricht, was wir in der Familiengemeinschaft den Familienbesitz genannt haben.

Zum Dritten erzeigt sich Gottes wirksame Gegenwart in

dieser Gemeinschaftsform damit, daß er die einzelnen Verwirklichungen desselben, die einzelnen Staaten, über ihr individuelles Dasein hinausweist und den weltgeschichtlichen Beruf, den jedweder derselben hat, triebkräftig in ihnen wirken läßt. Jedes staatliche Gemeinwesen hat seine eigenthümliche Stelle in dem Ganzen der völkerweise lebenden Menschheit. Dieser dem einzelnen Staat triebkräftig innewohnende, instinktmäßig seine Lebensbewegung regierende Beruf, der ihm durch seine Stelle in der Völkerwelt angewiesen ist, ist das Dritte der Gemeingüter des Staates.

Hienach ist das christlich sittliche Handeln im Staat vor allem Pflege des Sinns für staatliches Gemeinleben, wie er sich als sittliche Vaterlandsliebe im Verhältniß zu dem bestimmten Staate, dem jeder angehört, äußert. Es geziemt sich dem Christen, sich dieses Sinns als eines von Gott gewollten immer mehr bewußt zu werden und ihn den Andern immer mehr zum Bewußtsein zu bringen, so daß Jeder, er sei in einer Stellung in welcher er wolle, vermöge dessen am staatlichen Gemeinleben sich bethätigt. Also nicht eine passive, sondern eine aktive Vaterlandsliebe ist die des Christen. Sie bei sich und Andern zu pflegen und zu fördern, ist das Erste, was seine christliche Pflicht von ihm fordert. Aber er beläßt dann den Sinn für staatliches Gemeinleben bei dem, was er seiner Natur nach ist, macht nicht beliebig etwas Anderes daraus, sei es Anhänglichkeit an das Fürstenhaus oder an die Scholle des heimathlichen Bodens oder an einzelne Stände innerhalb des staatlichen Gemeinlebens.

Wer aber Liebe hat zu diesem Gemeingute, der wird auch seine Freude an demselben haben. Er wird es nicht nur fördern, sondern auch sich aneignen. Da, wo er die Vaterlandsliebe findet, wird er sie sich selbst zu Gute kommen lassen, sich zur Freude und eigenen Förderung in ihr gedeihen lassen. Es gilt also, sich gegen keinerlei Weise der Förderung der Vaterlandsliebe zu verschließen, auch wenn sie eine uns fremdartige ist. Die Anschauungen über das, was richtig ist, können bei

gleicher Vaterlandsliebe verschieden sein. Will nun jeder sich gegen eine andre Aeußerung als die seine abschließen, so kommt man nicht über ein Parteiwesen hinaus. Dagegen, wo man jede Art und Weise, wie sich die Vaterlandsliebe äußert, auf sich wirken läßt, da wird man geeignet sein, an seinem Theil zur einträchtigen Vaterlandsliebe mitzuwirken, wo dann jeder Einzelne allen Andern das Gut vergilt, welches er an der Hebung der Vaterlandsliebe hat.

Sündhafte Verderbniß dessen, was wir den Rechtssinn nennen, des Sinnes für staatliches Gemeinwesen, ist der Kosmopolitismus, der gegen diese sittliche Gemeinschaft und Ordnung gleichgültig ist oder gar feindselig, und andrerseits der Egoismus, welcher sie seinem persönlichen Vortheil dienstbar macht oder nachstellt, ferner der Kastengeist, der die Vaterlandsliebe einengt auf ein schmales Gebiet, auf welchem sie das nicht mehr ist, dann der Knechtssinn einerseits und der Freiheitsschwindel andrerseits. Gegen alles das ist anzukämpfen, so daß jeder es bei sich selbst und andern bekämpft als sittliche Schäden mit dem Bewußtsein, daß es sich um Reinhaltung eines von Gott gepflanzten Triebes handelt, welches Bewußtsein die Zuversicht gibt, es werde gelingen, die Vaterlandsliebe nur um so lauterer aus diesem Kampfe hervorgehen zu lassen. Es ist übel gethan, wenn man im Interesse der Partei, der man angehört, solche sittliche Schäden wie Schwächen behandelt und gewähren läßt, weil sie eben in dieser Partei sind.

Aber da gibt es freilich in der Schwachheit menschlicher Natur begründete Gebrechen, welche der Entfaltung der Rechtsliebe schädlich werden, Gebrechen, mit denen man Geduld haben muß. Denn wie vielerlei Hemmnisse für die Entfaltung der Vaterlandsliebe liegen da? Da ist Mangel an Kenntniß des eigenen Staates, welcher macht, daß man ihn nicht recht zu würdigen weiß, oder Mangel an Verständniß für das Wesen des Staates überhaupt, wodurch die Vaterlandsliebe eine falsche Richtung bekommt. Derlei Uebelstände wollen gehoben werden

durch Belehrung und Herbeiziehung zum öffentlichen Leben. So lange ein Volk nicht ganz zerrüttet ist, gibt die Erkenntniß, daß die Vaterlandsliebe aus einem von Gott gepflanzten Triebe stammt, die Hoffnungsfreudigkeit, es werde die Heranbildung zur richtigen Vaterlandsliebe gelingen. Die Geschichte des deutschen Volkes beweist, daß man nie verzweifeln soll und blos klagen, daß es am Patriotismus fehlt, und daß andre Völker das eigene Volk an Patriotismus übertreffen.

Daß lautere Vaterlandsliebe vorhanden sei, ist die Vorbedingung für alles auf die Hebung des nationalen Wohlstandes und die Förderung der Stellung in der Welt gerichtetes Handeln, wenn es einen sittlichen Werth haben soll. Nur derjenige, in dem sie wirkt, befindet sich in einer sittlichen Verfassung, die ihm solches Handeln möglich macht. Wo sie vorhanden ist, da betreibt der Erwerbsmann sein Gewerbe nicht blos als Familienvater, sondern auch in Rücksicht auf das, was dem Gemeinwesen förderlich ist. Da verwerthen Gelehrte und Künstler ihr geistiges Vermögen nicht der allgemein menschlichen Bildung zu Liebe, ohne zunächst ihr Volk und Land im Auge zu haben, welches sie geistig zu heben berufen sind. Im ersteren Fall kommt der Familie wieder zu Gute, was dem staatlichen Gemeinwesen nützt. Denn das Gedeihen des Gemeinwesens wird wiederum der einzelnen Familie innerhalb desselben förderlich. Und im andern Fall wird ebenso der nähere Zweck, den der Gelehrte, der Künstler im Auge hat, dem allgemeineren von selbst dienstbar werden. Ein guter Bürger zahlt seine Abgaben nicht blos, weil er muß, sondern thut an seinem Theil, was zur Aufrechthaltung und Besserung des staatlichen Gemeinwesens erforderlich ist, und er will die Mittel des Staates nicht blos für die ihn unmittelbar angehenden Zwecke, sondern zur allgemeinen Förderung des Ganzen verwendet wissen. So richtet sich das staatliche Handeln auf Grund der Vaterlandsliebe der Förderung dessen zu, was wir unter dem Namen des nationalen Wohlstandes, des nationalen Reichthums, wie man es auch

nennt, als das zweite der Gemeingüter des Staates bezeichnet haben.

Aber alle Förderung des nationalen Wohlstandes, des materiellen oder des geistigen, ist dies wahrhaftig nur in dem Maße, als sie auf den wirklichen Bestand der vorhandenen Besitzthümer eines Volkes und Staates gerichtet ist. Es ist nicht blos eine Sache der Klugheit, keinen Industriezweig zu pflegen und also die Entfaltung desselben zu erzwingen, oder keine Bildungsanstalten zu treffen, welche dem wirklichen Bildungsstande des Volkes nicht entsprechen und über die dermalige Bildungsstufe desselben soweit hinausliegen, daß sie in der Wirklichkeit keine Wurzel haben, oder keine politischen Einrichtungen zu treffen, die mit der Eigenthümlichkeit des Volkes oder mit seiner bisherigen Entwicklungsgeschichte und dem Ergebniß derselben in keinem Einklang stehen. Es ist dies Alles nicht blos eine Sache der Klugheit, sondern so bringt es die Demuth der Liebe zum nationalen Besitz mit sich, welche das Vorhandene als das von Gott Gegebene ehrt und also nicht willkürlich Etwas daraus machen will, wozu es vermöge der von Gott gegebenen Vorbedingungen nicht fähig ist. Aber ebenso ist mit dem, was wir die Demuth der Liebe nennen, unverträglich jedwede Einseitigkeit, welche nur nach einer Richtung gearbeitet wissen will, statt daß jeder dem andern Raum lassen und ihm an seinem Theil, soviel an ihm liegt, Raum geben sollte, damit er nach der Richtung, die ihm gegeben ist, die Güter des Volkes zu mehren und zu steigern im Stande sei. Es ist unsittliche Willkür, das Gemeinwesen nur nach der mercantilen oder industriellen oder nach der landwirthschaftlichen Seite fördern zu wollen oder nur auf materiellen Wohlstand und nicht auf die geistige Hebung des Volkes bedacht zu sein. Andrerseits gehört freilich auch zum Nationalbesitz jede noch unentwickelte Volksanlage, jede noch unbenützte Productionsfähigkeit des Landes und will also ebenso verwerthet sein, wie was bereits zu seiner Entwicklung gediehen ist und nur der Fortentwicklung bedarf.

Mit einer Willkür, welche nur immer etwas Andres aus dem Volke und Staate machen möchte, als was er ist und zu sein vermag, besteht nicht die sittliche Freude an dem Vorhandenen und an den Kräften, welche zur Mehrung und Steigerung dieses Vorhandenen thätig sind oder thätig werden können, und besteht also auch nicht eine Aneignung desselben, welche ja die Bethätigung der Freude daran ist, und ohne welche keine dankbare Erwiderung des Gutes, das man an dem vorhandenen Nationalbesitz hat, möglich ist. Was Gott in ein Volk gelegt hat, womit er einen Staat ausgestattet hat, das soll Jedweder nach dem Maße, wie es in ihm verwendet ist, sich zu Gute kommen lassen. Das Fremde ist niemals Gegenstand einer berechtigten Freude und einer berechtigten Aneignung, wenn dadurch die Freude am Einheimischen und die Aneignung des Einheimischen ausgeschlossen ist oder beeinträchtigt wird. Das gilt von der heimischen Sprache an und von den geistigen Erzeugnissen eines Volkes an bis herab zu den Erzeugnissen des Bodens. Es ist eine sittliche Pflicht, immer zunächst das Einheimische zu verwerthen und das Fremde nur so, daß es dem Einheimischen zur Ergänzung dient.

Nur in dem Maße als Jedweder sich das, was den Gesammtbesitz seines Volkes und Staates ausmacht, zu Gute kommen läßt, kommt es dazu, daß man immer geeigneter wird, zur Förderung des Heimischen mitzuhelfen. Es muß sich Jedweder mit seinem eigenen Vermögen, welcher Art es immerhin sei, einleben in den Wechselverkehr der Güter und Kräfte eines Volkes, damit er die rechte Stelle finde, um in denselben mit einzugreifen. So der Landmann, welcher die Bedingnisse seiner Wirthschaft, mögen sie auch in Vergleich mit anderwärts gegebenen ungünstig sein und unvortheilhaft, doch eben gern sich dazu gegeben sein läßt, um sich darnach einzurichten. So der Lehrer gegenüber den Anlagen und dem Bildungsstand derer, die er zu bilden berufen ist. So der Politiker gegenüber der gesetzlichen Verfassung, welche aus der Geschichte und Eigen-

thümlichkeit seines Volkes hervorgegangen ist. Die auf Förderung des Gemeinbesitzes gerichtete Thätigkeit wird dadurch, daß sie dieselbe in das Gesammtleben einfügt, welches sich in der Verwendung und Verwerthung der nationalen Güter bewegt, und darin mit wirksam werden läßt, zu einer dankbaren Erwiderung dessen, was Jedweder an den ohne sein Zuthun vorhandenen Gütern und Gaben seines Volkes hat.

Die sittlichen Feinde des nationalen Wohlstandes sind vielfältig. Da ist die Trägheit, die ihn verkümmern läßt, da ist der Schwindel, der ihn verpufft, der Uebermuth, der ihn verschleudert, der furchtsame Geiz, der ihn brach liegen läßt, die eitle Neigung einerseits zum Fremden, die ihn hintan setzt, und andrerseits die eitle Selbstzufriedenheit, die sich gegen das Fremde abschließt. Nichts der Art darf man sich oder Andern hingehen lassen, ohne dagegen anzukämpfen; man darf es nicht hingehen lassen, etwa indem man sich einredet, das sei eine nationale Eigenthümlichkeit, die man gewähren lassen müsse.

Wer denjenigen Glauben an sein Volk hat, welcher ein Glaube an den Gott ist, der in ihm waltet, der wird gegen alle sittlichen Feinde des nationalen Wohlstandes anzukämpfen den Muth haben, welcher aus solchem Glauben erwächst. Aber dieser Glaube gehört auch dazu, sonst ist man in Gefahr, durch den Schaden, den jene sittlichen Feinde des nationalen Wohlstandes anrichten, nur in Verbitterung getrieben zu werden, die entweder den Kampf aufgibt oder ihn auf eine Weise übt, der Uebel nur schlimmer macht, indem er selbst wieder nur erbittert. Die Freudigkeit einer solchen Zuversicht des an sein Volk Glaubenden macht auch gerecht und billig und milde bei aller Schärfe des Kampfes gegen jene sittlichen Feinde des nationalen Wohlstandes.

Vollends ist es schlimm, wenn man die Grenze zwischen dem, was hier Sünde und was hier Uebel ist, übersieht und das Volk sittlich verantwortlich macht oder den Einzelnen um das, was ein natürliches Gebrechen ist. Man geräth dann in

einen Verdruß, welcher unfähig macht, solche nicht verschuldete Schäden zu bessern. Ein jedes Volk kann unter den Bedingungen seines Daseins, unter welchen es sich vorfindet, in seiner Weise gedeihen. Keine Armuth des Bodens, keine Dürftigkeit der Volksanlage, keine Unvollkommenheit der bisherigen Entwicklung des Bildungszustandes, keine Unangemessenheit der staatlichen Verfassung macht die Zukunft eines Volkes schlechthin hoffnungslos. Wer die Hoffnung aufgäbe, welche antreibt und in den Stand setzt, erfolgreich zu arbeiten, damit er über solche Gebrechen Herr werde, der müßte die Hoffnung auf den Gott aufgegeben haben, welcher diesem Volk eben gerade diese Hindernisse bereitet hat, damit es sie überwinde.

Als das Dritte der Gemeingüter bezeichneten wir die Stelle, welche ein Volk, ein Staat in dem Ganzen der Völkerweise lebenden Welt einnimmt. Diese Weltstellung eines Staates beruht auf seinem Wohlstand, dessen Verwendung aber andrerseits durch die geschichtliche Fügung der Umstände bedingt ist. Aber der Wohlstand bleibt vergeblich und die Gunst der Umstände bleibt ungenützt, wenn es an der Vaterlandsliebe gebricht, und beide werden übel verwendet, wenn die Vaterlandsliebe eine ungesunde ist.

Für die Förderung der Weltstellung eines Staates kann jeder ihm Angehörige in seiner Weise wirksam sein. Jedes Wort, welches sie zum Bewußtsein bringt und das Gefühl dafür lebendig macht, hilft dazu. Aber die rechte Vaterlandsliebe hütet sich ebenso sehr, die Weltstellung des eigenen Staates zu überschätzen, als sie zu unterschätzen. Den gegebenen und nicht einen erträumten oder eigenwillig gesetzten weltgeschichtlichen Beruf gilt es zu erfüllen und ob nun dieser Beruf ein weitschichtiger oder ein eng begrenzter ist, klein oder groß, Jedweder, welcher dem Gemeinwesen angehört, soll sich desselben freuen und sich in seinem Bewußtsein der Zugehörigkeit gerade zu diesem Staat dadurch bestimmen lassen. Aus dieser Freude an dem eigenthümlichen Beruf, der weltgeschichtlichen Stellung des

Staates und des Volkes, dem Einer angehört, entspringt die Kräftigkeit des Nationalbewußtseins gegenüber dem Auslande. Wo aber diese Freude das Erste wäre und nicht die auf Förderung und Pflege des weltgeschichtlichen Berufs gerichtete Thätigkeit voranginge, da würde die Freude vielmehr zur Eitelkeit werden. Das ist die Nationaleitelkeit, sei es, daß man eitel ist auf eine vermeintliche oder auch auf eine wirkliche Größe, auf eine vergangene oder auf eine gegenwärtige.

Hoffart und Niedertracht vereiteln in einem Volk die Möglichkeit, den weltgeschichtlichen Beruf zu erfüllen. Die Hoffart maßt sich an, wozu keine Berechtigung gegeben ist, und geht hierin früher oder später zu Grunde. Die Niedertracht wirft sich weg und läßt sich von den Fremden mit Füßen treten. Man verkennt und übersieht diese sittlichen Feinde des weltgeschichtlichen Berufs eines Volkes nicht selten, wenn sie nicht in crassester Gestalt auftreten, und meint dann, sie seien denn doch am Ende zu Etwas gut, der Hochmuth, um Großes zu wagen, die Niedertracht, um sich zu bescheiden.

Andrerseits gibt es natürliche Gebrechen, welche die Erfüllung des weltgeschichtlichen Berufes eines Volkes erschweren. Das sind Fehler des nationalen Temperaments oder Mängel der Einsicht in die geschichtlich gegebenen Verhältnisse. Ein Volk ist mehr als das andre geneigt, sich über seine Weltstellung zu täuschen oder sich mit einer untergeordneten Stellung ohne Grund zufrieden zu geben. Hiegegen ist Belehrung oder Ermunterung am Orte.

Wir haben bisher das christlich sittliche Handeln im staatlichen Gemeinwesen beschrieben, wie es Sache Aller ist, die ihm angehören, Aller ohne Unterschied, nur immer eines jeden Sache in seiner Weise, an seinem Orte. Aber ein Staat ist nicht blos eine Summe von Einzelnen und nicht blos die Gemeinschaft derer, die ihn jeweilig bilden, wie die Familie immer nur aus denen besteht, die zur Zeit sie ausmachen. Der Staat ist dem Einzelnen gegenüber ein Gemeinwesen in der Art, wie die Kirche,

ein die Einzelnen überdauerndes, wie vor ihnen gewesenes Ganzes, welches also den Einzelnen gegenüber als ein Ganzes verwaltet sein will. Das ist die Verwaltung der rechtlichen Ordnung eines Gemeinwesens. Wem diese zukommt, der hat einen sonderlichen Beruf in Bezug auf die Pflege der Gemeingüter dieser Gemeinschaft. Wir vergleichen den Staat, sofern er ein Gemeinwesen ist, welches vor den Einzelnen gewesen ist und die Einzelnen überdauert, mit der Kirche.

Aber das Verhältniß des Einzelnen zu den Trägern des gemeindlichen Amtes, denen zukommt, das Gemeinwesen als ein Ganzes zu verwalten, ist hier ein anderes als in der Kirche. Das kommt davon, daß der Staat ein auf das natürliche Leben eingeschränktes Gemeinwesen ist, während eine kirchliche Gemeinschaft als Glied der immer einen und selben Kirche aller Zeiten und Orten ihr Haupt im Himmel hat. In der Kirche gibt es keine innerweltliche letzte Instanz, wohl aber im Staat. Wer mit seinem geistlichen Leben in Christo wurzelt, der kann mit seinem Glauben an Christum im Rechte sein gegen diejenigen, welche die rechtliche Ordnung der örtlichen und jeweiligen Kirche verwalten. Er kann berechtigt sein, sich mit seinem Glauben wider dieselben zu behaupten. Dagegen als Angehöriger des Staates ist er nur darauf angewiesen, sich mittelst dessen, was die rechtliche Ordnung desselben selber ihm bietet, gegen Gewaltmißbrauch der Amtsinhaber bei seinem Rechte zu behaupten. Wo dies nicht möglich ist, wo die rechtliche Ordnung eines Staates hiezu nicht ausreicht, Gewalt vor Recht geht, da ist nur Eines von Beidem sittlich thunlich, entweder Gewalt zu leiden oder diesen Staat mit einem andern zu vertauschen, das Rechtsleben in einem andern fortzusetzen.

Der Einzelne, welcher einem Staat angehört, ist eben der rechtlichen Ordnung desselben unterstellt, und es ist ihm genug, wenn sie so beschaffen ist, daß sie ihm ermöglicht, seine Pflicht gegenüber dieser und gegenüber jeder andern sittlichen Gemeinschaft zu erfüllen. Ein geborenes Recht auf Antheil an der

Verwaltung des Gemeinwesens hat er als Einzelner nicht; aber an der Pflicht hat jedweder Theil, darauf bedacht zu sein, daß die rechtliche Ordnung seines Volkes möglichst geeignet sei oder werde, damit Jedweder dem Gemeinwesen seine Pflicht erfülle, und das Gemeinwesen selbst im Stande sei, seine Aufgabe zu erfüllen. Das, was in einem staatlichen Gemeinwesen Rechtens ist, stammt nicht blos aus der bisherigen gemeinsamen Geschichte desselben, ist nicht allein Ergebniß derselben, wie ein falscher Conservatismus es ansieht, sondern ist auch bestimmt, nach Bedürfniß der fortschreitenden gemeinsamen Geschichte und der sich damit ergebenden Aenderung der Verhältnisse sich fortzubilden. Je unveränderlicher die rechtliche Ordnung eines staatlichen Gemeinwesens ist, desto unfähiger wird dasselbe, seine Aufgabe zu erfüllen. Sie muß immer möglichst der Ausdruck der gegenwärtigen Lage sein, welche ebenso sehr vorwärts blickt, als rückwärts, ebenso sehr Ergebniß einer Vergangenheit ist, als den Keim einer Zukunft in sich trägt. So muß also die rechtliche Ordnung eines Gemeinwesens, um vollbeschaffen zu sein, gleicher Maßen der geschichtlichen Vergangenheit, aus welcher ein Staat herkommt, und der Zukunft, welcher er entgegengeht, entsprechen. Je gesicherter beides zugleich ist, die Stetigkeit und die Fortbildungsfähigkeit der rechtlichen Ordnung eines Staates, desto gedeihlicher ist sie. In ersterer Beziehung ist der Vorzug geltend zu machen, den die erbfürstliche Verfassung gewährt; sie sichert die Stetigkeit. In letzterer Beziehung ist wünschenswerth, daß die Betheiligung an der Verwaltung des Gemeinwesens eine möglichst ausgedehnte sei, eine möglichst ausgedehnte, aber freilich mannigfaltigst abgestufte. Denn desto reicher ist dann das staatliche Gemeinleben, desto gesicherter vor Erstarren, desto besser gewahrt gegen gewaltsame Aenderungsversuche, welche da hervorgerufen werden, wo sich mehr Fähigkeit findet zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und der obrigkeitlichen Verwaltung des Staates, als Berechtigung dazu. Sie wird aber auch da hervorgerufen, wo umgekehrt nur bei Weni-

gen die obrigkeitliche Verwaltung des Gemeinwesens ist, und bei diesen Wenigen ohne Rücksicht auf die Fähigkeit derselben. Aristokratie der Geburt oder des Vermögens vergißt leicht die Pflicht gegen das Ganze des Gemeinwesens, und Aristokratie des Beamtenthums artet in einen mit dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens unverträglichen Formalismus aus. Immer aber, wie nun die rechtliche Ordnung eines staatlichen Gemeinwesens gestaltet sein mag, ist eine letzte Instanz nothwendig, in welcher sich das gesammte Gemeinleben rechtlich abschließt, so daß kein Wille über dieselbe hinaus berechtigt ist, sich geltend zu machen. Je klarer diese einheitliche Instanz vorliegt und je einheitlicher sie ist, desto besser ist es für das Gemeinwesen. Und dies ist wieder der Vorzug des Erbfürstenthums, ein Vorzug, der allen möglichen Nachtheil weit aufwiegt. Nur darf sich das Erbfürstenthum nicht auf die Fiction gründen, als ob der Fürst darum, weil er Fürst ist, auch der kundigste wäre, und man darf sich nicht so zu ihm stellen, daß die Anhänglichkeit an die Person des Fürsten das Vorwiegendste ist, anstatt die Zweckmäßigkeit dieser Ordnung der Dinge einzusehen. Dadurch gefährdet man in der einen und der andern Weise den Bestand dieser Art der letzten Instanz des Gemeinwesens.

Auf Grund unsrer allgemeinen Beschreibung des christlichen Handelns auf staatlichem Gebiet beschreiben wir das amtliche Handeln. Es ist ein unterschiedliches, und wenn wir die Gemeingüter dieser sittlichen Gemeinschaft richtig unterschieden und bestimmt haben, so wird sich hienach die Unterschiedlichkeit der amtlichen Thätigkeit auf staatlichem Gebiet bestimmen. Dann ist vor allem das, was wir den Rechtssinn, den Sinn für das staatliche Leben genannt haben, Gegenstand einer solchen amtlichen Thätigkeit in der Art, daß er durch diejenigen Mittel gewahrt und gepflegt wird, welche auch zwangsweise angewendet werden können. Denn das liegt in der Natur des staattlichen Amtes. Es handelt sich da um die Aufrechthaltung derjenigen

Ordnung des staatlichen Gemeinlebens, ohne welche es durch das willkürliche Handeln der Einzelnen aufhören würde, ein rechtlich geordnetes zu sein. Um die Erhaltung der Grundlage also alles staatlichen Gemeinlebens ist es hier zu thun. Daher auch dies die einfachste Verfassung eines staatlichen Gemeinlebens ist, welche hiefür sorgt. Die Träger dieses Amtes sind שֹׁפְטִים, solche die das, was gerecht ist, pflegen und aufrecht erhalten. Was polizeilicher, zivilrechtlicher, kriminalrechtlicher Natur ist, gehört auf dieses Gebiet. Das Aeußerste dessen, was hier geschehen kann, ist die Todesstrafe. Sie wird das Mittel sein, die rechtliche Ordnung gegen solche Verbrechen aufrecht zu erhalten, welche, wenn man sie gewähren ließe, den ganzen Fortbestand eines rechtlichen Gemeinlebens schlechthin aufhöben und unmöglich machten. Die Pflicht, den Staat hiegegen zu wahren, bringt auch die Pflicht mit sich, Todesstrafe in den bezeichneten Fällen zu verhängen, und das Recht dazu hat der Staat ebenso gut, wie das der Freiheitsentziehung. Aber je nach Verschiedenheit des Culturstandes kann jene Gefahr, welcher begegnet werden soll, und also auch die dadurch bedingte Pflicht, Todesstrafe zu verhängen, in sehr verschiedenem Maße gegeben sein. Es ist nicht schlechthin nothwendig, die Todesstrafe unter die regelmäßigen Strafen zu ziehen. Werden wir hiegegen an das mosaische Gesetz erinnert, so geben wir zu bedenken, daß das mosaische Gesetz die Strafe der Freiheitsentziehung nicht kennt, welche sei es zeitweise oder für immer den unschädlich macht, der solcher Verbrechen sich schuldig macht, mit denen ein rechtliches Gemeinleben nicht bestehen kann. Ein Begnadigungsrecht gegenüber der Verhängung der Todesstrafe hat eine sittliche Berechtigung nur in dem Fall, wenn das Verbrechen nur die äußere Gestalt einer todeswürdigen That hat, ohne es wirklich zu sein. Die Sphäre, in welcher sich die amtliche Thätigkeit, von der wir hier sprechen, bewegt, findet ihre sittliche Begränzung durch die Abgränzung des staatlichen Gemeinschaftsgebiets gegen die andern sittlichen Gemeinschaften. Eine Ueberschreitung dieser

Gränze bedroht und verletzt diese andern in ihrer von Gott geordneten Eigenthümlichkeit. So wenn staatliche Zwangsmaßregeln das erzielen wollen, wozu nur die Kirche geordnet ist, es durch ihre Mittel zu erreichen. Oder wenn Eingriffe in das Familienleben geschehen, durch welche die häusliche Zucht gestört wird, oder auch wenn Rechtsbestimmungen in Uebung kommen, durch welche die Entfaltung des Allgemeinmenschlichen gehindert wird.

Die zweite Art amtlicher Thätigkeit hat ihren Gegenstand an jenen mannigfaltigen materiellen und geistigen Besitzthümern, welche den nationalen Wohlstand ausmachen, sei es sofern dieselben Besitzthümer des staatlichen Ganzen sind, oder sofern das staatliche Ganze einen Anspruch hat an das Besitzthum im weitesten Sinn seiner Angehörigen. Diese amtliche Thätigkeit hat es zu thun mit Wahrung und Förderung und Verwendung dieser Besitzthümer, mit der Besteuerung zum Zweck der Einrichtungen, welche das staatliche Gemeinleben mit sich bringt und fordert, mit den Maßnahmen, die getroffen werden, um eine richtige Benützung des Bodens zu sichern, oder für Gewerbe und Handel die Wege zu bahnen und zu sichern. Sie hat es zu thun ebenso wohl mit der Ausbildung für den Gebrauch der Waffen zum Zweck der Sicherheit des Staates, als mit der Ausbildung der geistigen Anlagen eines Volkes, so daß, was man den Schulzwang nennt, ebenso berechtigt erscheint als der Zwang zum Kriegsdienst. Auch hier will die Gränze eingehalten sein, welche dem Staat überhaupt gegenüber den andern sittlichen Gemeinschaften gezogen ist. Der Staat hat keinen unbedingten Anspruch auf das materielle und geistige Besitzthum seiner Angehörigen oder auf dessen Verwendung, sondern nur in dem Maße, als der gedeihliche Fortbestand des staatlichen Ganzen eine Beschränkung der freien Verfügung der Einzelnen über das Ihrige vernothwendigt.

Als das dritte Gemeingut bezeichneten wir die Weltstellung und die weltgeschichtliche Aufgabe eines Staates. Die

hierauf bezügliche amtliche Thätigkeit erstreckt sich über alles, was auf internationalen Verkehr in Krieg und Frieden Bezug hat. Diese Thätigkeit kann selbstverständlich im Unterschied von den beiden vorher genannten nur Sache Weniger sein. Sie erfordert den weitesten Umblick. Aber gerade hier werden Diejenigen, welchen solche Thätigkeit von Amtswegen zukommt, alle Ursache haben, auf die öffentliche Meinung zu hören, es mag sich nun handeln um Verträge zum Besten des Handelsverkehrs oder um die Fragen von Krieg und Frieden. Im ersteren Fall verlangen die Interessen der Einzelnen gehört zu werden, und im andern Fall ist der Staat in seiner Gesammtheit dermaßen betheiligt, daß nicht die Wenigen, welche hier von Amtswegen zu handeln haben, die Verantwortlichkeit allein auf sich nehmen dürfen. Aber freilich die Entscheidung hängt von Erwägungen ab, welche den weitesten Umblick erfordern und darum Sache Weniger sind.

Betrachten wir, wie sich die Uebung des amtlichen Berufs und die Uebung des staatlichen Berufs, der für alle Staatsangehörigen der gleiche ist, zu einander verhält. Was Namens des Ganzen geschieht, das ist ja eben das amtliche Thun, verträgt nicht nur, sondern erheischt neben sich die Pflichterfüllung der Einzelnen, wie wir sie kennen gelernt haben. Die Nichtbeamteten sind nicht auf die blose Passivität einzuschränken oder nur auf das ihnen Zunächstliegende einzuschränken, und hinwieder dürfen sie sich nicht so selbst beschränken. Andrerseits wäre es eine Verkennung des sittlichen Wesens der staatlichen Gemeinschaft überhaupt, wenn die mit dem Amt Betrauten ihren Beruf so ausrichten wollten, als ob nur immer der Wille der jeweiligen Summe der Einzelnen, der jeweiligen Mehrheit der Einzelnen auszuführen wäre. Der amtliche Beruf will mit dem Bewußtsein ausgerichtet werden, welches unter Umständen auch den entsprechenden Muth verlangt, daß der Staat als solcher, dessen Amt man führt, etwas anderes ist als nur die Summe derer, welche ihm jeweilig angehören. Das gilt gegen eine

Volkssouverainität, welche so gemeint ist, daß die Mehrheit der jeweiligen Einzelnen die Trägerin der Souverainität sei. Souverain ist das Gemeinwesen als solches, also in seiner die Obrigkeit und die Spitze der Obrigkeit als solche in sich schließenden Gliederung. Der rechte Bürger wird sich dann aber nicht auf das beschränken in seinem staatlichen Thun, was von Obrigkeits wegen befohlen ist, oder eigens eingeräumt wird, noch meint er, daß von Amts wegen geschehen müsse, was er selbst thun kann. Hier wird das Vereinswesen wichtig und ersprießlich, wenn es sich nämlich auf ein gemeinsames Handeln solcher Art beschränkt, wie es dem Einzelnen zukommt, wie z. B. wenn es sich um die Herausbildung einer öffentlichen Meinung handelt oder um die Ermöglichung gemeinnütziger Unternehmungen.

Schwierig wird das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen, wo oder wenn unklar ist, wo die höchste Instanz zu finden sei, bei welcher, so lange die rechtliche Ordnung besteht, alles zu seiner letzten Entscheidung gelangt, über die hinaus kein Raum gegeben ist. Wo ein Gemeinwesen so geordnet ist, daß dies unklar bleibt, und es entstehen Conflikte zwischen den Gewalten, welche sich in die letzte Instanz theilen, da ist es für die Beamteten und Nichtbeamteten fraglich, wo der Entscheid zu suchen sei, und wohin man sich zu wenden habe. Da kann es kommen, daß sich die einzelnen schließlich nach ihrer Erkenntniß richten müssen, von welcher Seite für den Fortbestand der rechtlichen Ordnung überhaupt am meisten zu hoffen oder zu fürchten sei. Denn der Fortbestand der rechtlichen Ordnung überhaupt ist das, um was es im letzten Grund dann zu thun ist. Wo derjenige, welcher zur Zeit persönlich die höchste Instanz ist, sich eines Bruches der rechtlichen Ordnung schuldig macht, kommt es den irgend wie in obrigkeitlicher Stellung Befindlichen, je nach der Stelle, welche sie einnehmen, allerdings zu, mit den ihnen rechtlich zuständigen Mitteln, welche je nach Gestalt der Verfassung verschieden sein können, das Gemeinwesen hiegegen in Schutz zu nehmen; aber sie dürfen nicht über die

Erschöpfung der ihnen zuständigen Mittel hinausgehen, geschweige daß die einzelnen Staatsangehörigen sich diese obrigkeitliche Action anmaßen. Wird die bisherige höchste Instanz beseitigt, sei es durch Gewalt von innen oder von außen, so geht, wie vorhin schon bemerkt, der Fortbestand der rechtlichen Ordnung überhaupt dem Fortbestand dieser bisherigen höchsten Instanz immerhin vor. Von dem Augenblick an, wo das Gemeinwesen in eine neue rechtliche Ordnung gebracht ist, wird der Anspruch der außer Besitz gekommenen höchsten Obrigkeit zu einem Unrecht, zu einer Versündigung nicht blos an der Rechtsordnung dieses einzelnen Gemeinwesens, sondern zu einer Versündigung an der Rechtsordnung überhaupt, und daran sich betheiligen und solchen Anspruch unterstützen kann nimmermehr eine Pflicht der Treue sein. Es läuft wider das Grundgesetz alles staatlichen Gemeinlebens.

Die einzelnen Staaten stehen nun aber endlich auch unter einander in einem Verhältniß, welches Gegenstand amtlichen und außeramtlichen Handelns ist. Förderung des eigenen Gemeinwesens bleibt immer das erste, und das ist nicht ein falscher Egoismus zu nennen, sondern so heißt es nur ein falscher Kosmopolitismus. Es ist Jedweder zunächst auf das Gemeinwesen angewiesen, dem er von Gottes wegen angehört. Aber das eigene Gemeinwesen ist zu pflegen und zu fördern mit Anerkennung der gleichen Berechtigung der andern Staaten, die das gleiche Recht zu selbstständigem Dasein haben. Wo nur jene Förderung des eigenen Gemeinwesens eine richtige ist, da wird sie auch den andern zu gute kommen, sei es auch noch so mittelbarer Weise. Und sollte es geschehen, daß ein anderer Staat dadurch zu Schaden käme, so wäre es seine eigene Schuld, selbst wenn es so weit käme, daß er selbstständig fortzubestehen nicht mehr im Stande ist. Er hat es dann seiner Selbstvernachlässigung zuzuschreiben. Dagegen ist geflissentliche Schädigung des andern keine Förderung des wahren und eigentlichen Wohles des eignen. Damit nun die Bestrebungen jedes einzel-

nen Staates für sein eigenes Wohl sich möglichst unter einander und gegenseitig ausgleichen, ist möglichster Verkehr derselben unter einander Pflicht zum Zweck der Wechselwirkung, die sie auf einander üben können, und des gegenseitigen Austausches der materiellen und geistigen Güter.

Selbstbehauptung eines Staates gegen Störung und Beeinträchtigung durch den andern ist selbstverständlich Pflicht, Pflicht bis zum Krieg. Der Krieg ist schon berechtigt durch Beeinträchtigung der Weltstellung, weltgeschichtlichen Aufgabe eines Gemeinwesens, mehr noch durch Beeinträchtigung seiner nationalen Wohlfahrt, vor allem aber durch Gefährdung der Selbstständigkeit. Denn diese Gefährdung nimmt dem Rechtssinn des Volkes sein eigenthümliches Object und drängt ihm ein fremdes auf. Es soll ein fremdes Gemeinwesen den Angehörigen des Staates das werden, was ihnen das eigene bis dahin gewesen ist. Da ist kein Unterschied zu machen zwischen Defensiv- und Offensiv-Krieg. Der letztere ist ebenso berechtigt, wie der erstere, wo die Mittel zur Abwehr solchen Verbrechens erschöpft sind. Je stetiger und aufrichtiger der Wechselverkehr zwischen den Staaten ist, desto seltener wird es zum Krieg kommen, während andrerseits freilich in demselben Maß die widrigen Berührungen der Interessen sich mehren, durch welche Krieg hervorgerufen werden kann. Es gilt eben die widerstreitenden Interessen durch wohlwollende Abwägung derselben gegen einander friedlich auszugleichen. Je mehr nun alle Völker in eine Beziehung zu einander kommen, desto mehr umfaßt das staatliche Handeln den ganzen Bereich der völkerweise lebenden Menschheit, und damit sind wir an den Grenzpunkt gekommen, der uns zur Beschreibung des christlich sittlichen Handelns auf dem allgemein menschlichen Gebiete führt.

Ehe wir zur Beschreibung des christlichen Handelns in ihr übergehen, vergleichen wir wieder, ob und in wie weit das, was wir über den Staat beschrieben haben, die hl. Schrift für sich hat und die Geschichte der Kirche. Hinsichtlich der Stell-

ung, welche der Staat bei uns einnimmt, genügt es an die biblische Erzählung vom Ursprung des Völkerthums einerseits zu erinnern, andrerseits an die Weissagung der Schrift von dem der göttlichen Ordnung der Dinge schlechthin widerstreitenden Machthaber der Endzeit, an die Weissagung von einem Weltreich, neben welchem die Kirche nicht mehr bestehen kann, so daß damit das Ende vorhanden ist. Dort sehen wir, daß die einheitliche Menschheitsfamilie durch ein Ereigniß, welches eine heilsgeschichtliche That Gottes war, in eine Reihe von Zweigen, die nun ein von einander unabhängiges Leben führten, zerrissen worden ist. Und hier sehen wir, daß, wenn es dazu kommt, daß das allgemeine Menschliche verschlungen wird in das Staatliche, alsdann das Ende der Dinge vorhanden ist. Das ist dann eine Unnatur, über welche hinaus ein Fortbestand der sittlichen Ordnung nicht mehr möglich ist.

Wenn wir die Schrift vergleichen wollen in Bezug auf das staatliche Handeln, wie es sich nach den Gemeingütern des Staats mannigfach gestaltet, so können wir es aus naheliegenden Gründen zunächst nur auf die alttestamentliche Schrift absehen, und auch da müssen wir, um die Vergleichung anstellen zu können, in jedem einzelnen Falle dasjenige, was für das staatliche Leben überhaupt gilt, ablösen von der Besonderheit des israelitischen Volksthums, sofern dieses Volk zugleich die heilsgeschichtliche Gemeinde Gottes war. Wir müssen hier ein Gleiches nach der entgegengesetzten Seite hin thun, wie wir zu thun hatten, als wir die alttestamentliche Schrift mit unsrer Beschreibung des kirchlichen Handelns verglichen. Dort mußten wir das Kirchliche ablösen vom Nationalen und hier umgekehrt.

Die heilsgeschichtliche Besonderheit dieses Volksthums eignet nun gleich dem Ursprung desselben, und dennoch können wir, was wir über die Gemeingüter des staatlichen Gemeinwesens und über das dadurch bestimmte Handeln gesagt haben, in jenem Ursprung des israelischen Volksthums bestätigt finden. Denn ein geschichtliches Erlebniß des Ahnherrn war es, welches dem

durch dasselbe im Voraus besonderten, von ihm stammenden Volke den Ursprung gegeben hat. Und die Erinnerung an dieses geschichtliche Erlebniß desselben und den darin gegebenen Ursprung des eigenthümlichen israelitischen Volksthums hatte bei seiner Nachkommenschaft einen Sinn der Zusammengehörigkeit gewirkt, welcher sie zu einem Volke machte. Es entspricht der auf jenes Erlebniß des Ahnherrn zurückgehende Sinn der Zusammengehörigkeit dem Rechtssinn, den wir als das erste Gemeingut bezeichnen. Nach der Beschaffenheit des Sinnes der Zusammengehörigkeit gestaltet sich auch, was wir in diesem Volke als Patriotismus vorfinden. Einen derartigen Patriotismus bewies Mose, wenn er für sein Volk betete, daß es seinem Berufe erhalten bleibe. Er wollte nicht, daß er an seines Volkes statt, er mit seiner Nachkommenschaft in diesen Beruf eintrete. Lieber wollte er mit seinem Volk aus dem Buch des Lebens ausgestrichen sein, als daß dasselbe um seinen heilsgeschichtlichen Beruf käme. Ex. 32. Num. 14. Darnach in der Zeit zwischen Josua und Samuel sehen wir, wie sich das israelitische Volk vor Allem zuerst in das Bewußtsein der Besonderheit seines Volksthums einleben mußte. Nicht früher, als bis es in diesen ihm eigenthümlichen, nach der Art seines Berufes beschaffenen Patriotismus sich eingelebt hatte, ist es zu ruhigem Besitz seines Landes gekommen, hat seine Verfassung sich im Königthum abgeschlossen und vollendet, ist von den prophetischen Genossenschaften geistige Bildung ausgegangen und von den levitischen, am Gottesdienst betheiligten Geschlechtern, entstanden die mächtigen Bauten Salamos. Nun nahm der Israelite Theil an der phönicischen Seefahrt und am Ertrag des phönicischen Handels, und mit dieser Entfaltung der nationalen Besitzthümer des israelitischen Volkes ging dann Hand in Hand, daß es eine Weltstellung gewann. Es wurde unter David und Salamo zum herrschenden Volke eines Reiches, welches durch seine Lage zwischen Euphrat und Aegypten eine bedeutende Weltstellung einnahm. Aber verloren ging diese Weltstellung wieder, als das

Volk seine heilsgeschichtliche Besonderheit vergaß, welche das eigenthümliche Wesen dieses Volksthums ausmachte, und als es desjenigen Patriotismus verlustig ging, welcher der eigenthümliche dieses Volkes war.

Wir vergleichen die alttestamentliche Schrift weiter in Bezug auf das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen. Nach der Art und Weise, wie die Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs zu einem Volke, eigentlich zu einer Volksmenge herangewachsen ist, begreift es sich, daß in diesem Volke zunächst nur die in der Familie gegebenen Unterschiede sich vorfanden, die durch das Erstgeburtsrecht gesetzten. Und als nun diese Volksmenge gleichen Ursprungs wirklich ein Volk ward, da blieben jene in der Familie gegebenen Unterschiede auch für das staatliche Gemeinleben und dessen Ordnung fortbestehen. Die hiemit gegebene Verfassung des israelitischen Volkes war die allereinfachste, da die Familienhäupter eine Genossenschaft bildeten und wiederum die Häupter der Geschlechter und dann endlich die Häupter der Stämme. Das Gesetz, das heilsgeschichtlich geoffenbarte, sagt nur im Allgemeinen von einer Obrigkeit, gleichviel wie sie zusammengesetzt ist und zu Wege kommt, und hat es mit der Obrigkeit wiederum zunächst nur zu thun, sofern sie die Rechtsverwalterin ist. Als Trägerin der Majestät des Rechtes heißt sie אֱלֹהִים, *σέβασμα*, woraus man irrthümlich gemacht hat, die Obrigkeit werde Gott genannt. Man muß nicht vergessen, welches die appellative Bedeutung von אֱלֹהִים ist, um einen solchen Gebrauch zu begreifen, wie exod. 21, 6; 22, 7 u. 27. Im Uebrigen richtete sich die Ordnung und Gestaltung der obrigkeitlichen Gewalt je nach dem augenblicklichen Bedürfniß, oder es geschahen rettende Thaten Einzelner, durch welche diese zu einer obrigkeitlichen Stellung gelangten, wie Jephta oder Gideon. Nachdem es dann aber ein im Hause Davids erbliches Königthum gab, war es Aufruhr, daß sich die zehn Stämme losrissen von demselben. Freilich strafte sich da-

mit Salamos Abgötterei, und die Propheten bezeichnen es als solche Strafe. Aber das ändert Nichts an dem Urtheil über das Thun derer, welche diesen Riß machten und den größern Theil des Volks dem erbberechtigten Königthum entwendeten. Nachdem aber nun einmal der Staat der zehn Stämme bestand, so bestand er auch zu Recht und sollte unangefochten bleiben von Seiten Davidischen Königthums. Es ist wiederum Prophetenwort, das den Nachfolger Salamos abmahnt, Gewalt zu brauchen, um den zu Bestand gekommenen Staat der zehn Stämme wieder unter seine Hoheit zurückzuführen. Es soll derselbe als ein Theil des einen und selben heiligen Volkes anerkannt sein. Die Verheißung aber blieb bei dem Hause Davids, und darum war auch dessen Recht wider das Unternehmen jener Tochter Ahabs aufrecht zu erhalten. Das Recht des davidischen Königthums blieb bestehen, als Athalja sich gewaltsam des Thrones bemächtigte. Der Hohepriester Jojada, als der hinsichtlich obrigkeitlicher Stellung dem Throne Nächste, machte von dieser seiner obrigkeitlichen Stellung Gebrauch und berechtigten Gebrauch, als er den erbberechtigten Nachkommen Davids wieder an die Stelle Athaljas erhob. Ein anderes Ding war es, wenn der Prophet Elisa den Jehu, der doch seines Königs Unterthan war, dazu salben ließ, daß er des Königthums sich bemächtige und Gottes Gericht über das Haus Ahabs verhänge. Das ist Gottes Gerichtsvollzug auf Grund des prophetischen Wortes, das in Gottes Namen geredet ist, und als den Vollzieher dieses Gerichtes hatte Jehu sich anzusehen. Wenn dann das Regiment Jehus und seine Nachkommen dem, was von Gottes wegen in Israels Rechtens war, widerstritt, dann wird das Blut jenes Gerichtes, das Jehu an dem Hause Ahabs vollzog, zu einer Blutschuld seines Hauses. Hos. 1, 4.

Wenn fremde Gewalt das israelitische Volk überfiel und knechtete oder mißhandelte, so sehen wir, wie dieselbe durch Gewalt beseitigt wird. Aber solche Thaten, wie Ehuds Ermordung des Königs von Moab, sollen darum nicht für gerechtfertigt

anerkannt werden, weil sie erzählt werden. Nur das wird als recht und wohlgethan berichtet, daß Israel sein Anrecht auf ein selbständiges Dasein nicht aufgab gegenüber einer blosen Gewaltherrschaft. Anders freilich, wenn Jeremia, der Prophet, Einhaltung des mit Nebukadnezar geschlossenen Vertrages fordert. Er hat seinem Volk und dessen König von Gottes wegen zu sagen, daß sie dies Geschick, nun fremder Gewalt botmäßig zu sein, all die lange Zeit her verschuldet haben; so sollen sie nun auch, was sie verschuldet haben, tragen. Er begegnet und widerstreitet jener bloßen Unlust des Volkes und seines Königs, sich die Folgen der eigenen Thorheit gefallen zu lassen. Dagegen in den danielischen Offenbarungen finden wir dann den Widerstand gegen den Gewaltmißbrauch eines Antiochus Epiphanes gepriesen, im Voraus gutgeheißen; denn er ist Widerstand gegen Gewaltmaßnahmen, welche das Volk seinem heilsgeschichtlichen Beruf entfremden sollen. In diesem Falle ist das Volk als Gottesgemeinde in den Wurzeln seines Daseins angegriffen und ist zu bedenken, daß die Gottesgemeinde, die Kirche hier in Gestalt des Volksthums ihr Dasein hat, wornach also auch die Art und Weise sich bemißt, mit welcher sie sich selbst zu behaupten hat.

Was endlich das Verhältniß von Staat zu Staat anlangt, so war Israel kein Erobervolk. Wenn es Kanaans sich bemächtigte, so geschah dies nicht aus Eroberungslust. Das Volk war durch Gottes Fügung zu dem Zweck heimatlos geworden, damit es die ihm von seinem Ahnherrn Abraham her verheißene Heimat aufsucht. Ein Erobervolk ist das israelitische auch zur Zeit Davids nicht gewesen. Hatte Saul die Züchtigung der fortwährenden Feindseligkeit der Amalekiter dahin erstrecken sollen, daß er all das Unrecht strafte, welches sein Volk von Anfang an von diesem Volk erfahren hatte, so wurde David nur durch frevelhafte Ehrenkränkung des Amalekiterkönigs in den Krieg verwickelt, der ihn zum Herrn eines großen Reiches gemacht hat, ohne daß er dies gesucht hatte.

In solcher Weise können wir also Alttestamentliches allerdings mit unserer Beschreibung des staatlichen Handelns des Christen vergleichen.

Dagegen innerhalb der neutestamentlichen Schrift sehen wir uns auf Weniges angewiesen und können eine solche Vergleichung nicht durchführen. Wir müssen jedoch hier vor Allem abwehren, daß man nicht Solches etwa mit unserer Beschreibung des staatlichen Handelns eines Christen vergleiche, was gar nicht der Art ist. Es gehört nicht hieher, wenn in der sogenannten Bergpredigt des Herrn um ein Verbot des Schwörens es sich handelt, oder untersagt ist, daß man mit seinem Nächsten rechte, auch wo man Unrecht erleidet, oder wenn Abwehrung von Gewalt als etwas Unerlaubtes erscheint. Das Alles will, wie schon in anderem Zusammenhang erinnert worden ist, nach dem wesentlichen Grundgedanken der Bergpredigt beurtheilt sein und im Zusammenhang mit ihm. Darnach fordert der Herr eine Sinnesweise, die er nur durch diese gleichnißartigen Beispiele veranschaulicht; nicht fordert er eine gesetzliche Weise, dies und das zu thun. Die Angehörige des Himmelreichs sein wollen, dürfen nicht des Sinnes sein, den Namen Gottes irgendwie eigenwillig zu gebrauchen, ihrem Wort durchaus Geltung verschaffen zu wollen, dürfen nicht eigensüchtig ihr Recht geltend machen wollen; der Herr straft diejenigen, welche nur darnach fragen, was man sich erlauben dürfe und was nicht, oder was man dem Andern weigern dürfe oder anthun dürfe und was nicht. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit jenem Wort des Herrn, Matth. 26, 52: wer das Schwert ergreife, der werde durch das Schwert umkommen. Nach dem Zusammenhang, in welchem, und nach dem Zweck, zu welchem dies gesagt ist, will es verstanden sein. Es besagt, daß man nicht soll da Gewalt brauchen, wo die Sache, für die man damit einstehen will, nicht darnach geartet ist. Seine Sache war nicht der Art, daß sie der Gewalt bedurfte oder Gewalt forderte, womit man für sie einstehe. Auch 1. Cor. 6, 1 ff. ist den Christen das „einander

vor Gericht ziehen", wo es sich um Fragen nach dem Mein und Dein handelt, nicht in dem Sinn zum Vorwurf gemacht, daß man hievon ohne Weiteres Anwendung auf unsere Verhältnisse machen dürfte. Die Christen jener Zeit konnte nur eine des Christen unwürdige Eigensucht dazu bringen, daß einer den andern vor heidnisches Gericht zog. Nur um Recht zu behaupten, das man hat, nur um eigenen Vortheil nicht fahren zu lassen, auf den man einen Anspruch hat, soll freilich der Christ auch heutzutage nicht das thun, was die Bergpredigt oder was hier Paulus verpönt. Aber ein ander Ding ist es, solches zu thun um der Rechtsordnung willen, welche in dem staatlichen Gemeinwesen aufrecht erhalten sein will. Der Apostel Paulus, der sonst Alles über sich ergehen ließ, berief sich sowohl in Philippi als in Jerusalem auf sein römisches Bürgerrecht. Er that dies, weil es dem Evangelium und ihm in seinem Berufswerk zu Gute kam. Es durfte in beiden Fällen nicht den Anschein gewinnen oder behalten, als ob er in der Eigenschaft eines Verbrechers gegen gesetzliche Ordnung straffällig geworden sei; daher erwehrte er sich einer ungerechten Mißhandlung durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht.

Doch haben wir bis jetzt nur gesagt, was aus der neutestamentlichen Schrift nicht hieher gehört.

Was hieher gehört, ist vor Allem, Matth. 22, 21, der Ausspruch des Herrn: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Das will sagen, wenn ein Israelite den Pflichten nachkommen will, die er als Glied der heilsgeschichtlichen Gemeinde Gottes hat, so hindert ihn dies nicht, diejenigen Pflichten gegen die heidnische Obrigkeit zu erfüllen, welche lediglich auf dem Gebiet der staatlichen Ordnung liegen. Es gilt also, die beiden Gebiete wohl zu unterscheiden, so wird man auf jedem das, was es fordert und zur Pflicht macht, auch fordern und thun können.

Hieher gehört, was Röm. 13, 1. 5., 1. Petr. 2, 13. 14. von der Selbstuntergebung unter die Obrigkeit, von dem Gehorsam

gegen sie sagt. Das ist beidemal in gleichem Sinn gegen einen Mißbrauch oder Mißverstand der Christenfreiheit gerichtet, als vertrage sie sich nicht mit der Unterstellung unter staatliche Ordnung, die ja nur eine Zwangsanstalt sei, oder als entbinde dieselbe vom Gehorsam gegen die Obrigkeit. Aber nur insofern Untergebung unter die staatliche Ordnung überhaupt und Untergebung unter die Obrigkeit insonderheit in Eins zusammenfällt, nur insofern ist hier dem Christen Weisung gegeben, wie er sich zu verhalten habe. Dagegen Fragen staatsrechtlicher Natur lassen sich aus diesen apostolischen Weisungen nicht beantworten. Was einem Staatsbürger diese seine staatsbürgerliche Stellung gegenüber den jeweiligen Trägern der obrigkeitlichen Gewalt zur Pflicht macht, davon steht an jenen Stellen nichts zu lesen. Mehr aber als dies bietet uns die neutestamentliche Schrift überhaupt nicht in Bezug auf das Verhalten im staatlichen Gemeinwesen. Jene Ermahnungen, in welche der Epheser- und Colosserbrief ausläuft, sagen nicht auch, wie ein Christ sich in diesen Verhältnissen zu benehmen habe; begreiflicherweise, denn in dieser Beziehung war dem Christen nichts Neues zu sagen; die andern Verhältnisse, von denen dort die Rede ist, sind für den Christen neu geworden; dagegen in dem heidnischen Gemeinwesen war der Christ als solcher nachher, was er vorher gewesen war, und die staatliche Ordnung war keine andere geworden.

Wir haben noch zu untersuchen, wie weit die Geschichte der Kirche Zeugniß gibt dem, was wir über das sittliche Wesen der staatlichen Gemeinschaft und das staatliche Verhalten des Christen gesagt haben. Da sich die erste Christenheit in einem staatlichen Gemeinwesen vorfand, welches auf ganz andern Voraussetzungen beruhte, durch die heidnische Herkunft dem Christenthum fremd und feindlich war, so konnte es ja nicht ausbleiben, daß dadurch das Urtheil der Christen über die staatlichen Ordnungen und über das, was einem Christen auf dem Gebiet derselben zustehe und zieme, in Unsicherheit kam. Wir hören

Tertullian sagen, der Christ möge wohl Aemter des staatlichen Gemeinwesens annehmen, wenn damit nichts Heidnisches verbunden sei; dagegen Origenes erklärt, dem Christen gezieme es nur, in der Kirche ein Amt zu bekleiden, sonst nicht. Man soll schlechterdings keinen Eidschwur leisten, meint Tertullian; Origenes aber beschränkt sich darauf, zu sagen, es sei Fortschritt im christlichen Leben, wenn man nicht mehr den Eid leiste. Darin aber sind diese beiden Kirchenlehrer unter sich einhellig, daß sie Theilnahme am Krieg und den Stand eines Kriegers für Christen unerlaubt achteten. Es sei genug, meint Origenes, wenn die Christen für den, welcher rechtmäßig Krieg führe, beten, als wenn man für das Gelingen von etwas an sich Unerlaubtem beten dürfte. Ja selbst in viel späterer Zeit noch hat Basilius allen Krieg und alle Theilnahme an demselben, ebenso alles Schwören und Eidleisten für unter Christen unerlaubt erklärt. Chrysostomus geht noch soweit, daß er sagt, der wahre Christ lasse sich eher die Zunge aus dem Munde schneiden, als daß er schwöre. Wie hier von dem Verbot des Herrn daß man nicht schwören solle, Gebrauch gemacht ist in unrichtiger Weise, so hat man auch von dem, was der Herr gegen die gesagt hat, welche das Schwert ergreifen, als welche durchs Schwert fallen sollen, jenen unrichtigen Gebrauch gemacht, um den Krieg für etwas Christen Unerlaubtes zu achten, ja auch die Verhängung von Todesstrafe, weshalb dann, was hiemit nothwendig zusammenhing, die Annahme eines Richteramts für bedenklich galt, während doch eben Recht und Gerechtigkeit gehandhabt sein wollte. Ambrosius hilft sich mit der selbstverständlich hinfälligen Unterscheidung, daß er sagt, wenn ein Richter zum Tode verurtheile, natürlich einen des Todes Schuldigen, so werde er entschuldigt sein; aber wenn er es nicht thue, so werde er Lob verdienen. Wir sehen, jene aus den frühesten Zuständen und Lagen der Christenheit herrührende Unsicherheit hat sich fortgepflanzt, auch nachdem ihre Lage eine ganz andere geworden war.

Aber jetzt, als es christliche Völker und Staaten gab, mußten doch diese Bedenken mehr und mehr schwinden, die man gegen solche Dinge gehegt hatte, welche durch die Natur des staatlichen Gemeinwesens und seiner Ordnung geboten sind. Nun wollte die Kirche den Staat nach christlichen Grundsätzen, wie man das eben verstand, verwaltet sehen. Aber bei der bereits begonnenen Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche meinte man hierunter nichts Anderes, als daß der Staat dasjenige mit seinen Mitteln erzwingen soll, was seiner Natur nach nur durch geistige Mittel erzielt sein will und nur durch sie richtig erzielt werden kann. Im byzantinischen Reich konnte eine solche Auffassung Platz greifen; aber die germanischen Völker waren zu kräftig, um die Bedingungen ihres eigenthümlichen Daseins für das, was man Verwaltung des Gemeinwesens nach christlichen Grundsätzen nannte, daranzugeben. Bei den germanischen Völkern und in den durch sie gegründeten Staaten gestaltete sich die Sache vielmehr so, daß sich die Geistlichkeit an allen Dingen des staatlichen Lebens betheiligte, an der Gesetzgebung nicht blos, sondern auch an der Verwaltung. Die Geistlichkeit verlangte sogar in diesen Dingen einen überwiegenden Einfluß, den sie theilweise auch erhielt. Sie wurde selbst Obrigkeit und nahm sich alles dessen an, was die obrigkeitliche Stellung mit sich bringt, selbst des Kriegs. Da war nun anstatt einer Verchristlichung des Staats vielmehr eine Verweltlichung der Kirche eingetreten, und sie war um so auffälliger, weil daneben es doch wieder für sonderlich verdienstlich galt, sich aus dem staatlichen Leben mönchisch zurückzuziehen, also sich alles dessen grundsätzlich zu entschlagen, was die Geistlichkeit als ein Recht für sich in Anspruch nahm. Das war nun eine andere, aber nicht minder große Unklarheit über das Verhältniß des Christen zu den staatlichen Dingen.

Unklar war endlich auch das Verhältniß zwischen den beiden Mächten, welche die einander gegenüberstehenden Spitzen der Christenheit bildeten, die weltliche und kirchliche, das Ver=

hältniß zwischen Kaiser und Papst. Dem Schwanken dieses Verhältnisses machte der zuletzt von Bonifaz VIII. auf das Unbedingteste erklärte Anspruch ein Ende, daß er die letzte Instanz auch in weltlichen Dingen sei. So gehandelt hatten ja die Päpste schon von länger her, wenn sie weltliche Fürsten entsetzten, von dem Eid der Treue gegen sie entbanden und wiederum Andern den Eid zu leisten geboten. Der Papst sah sich als den Stellvertreter Christi an, der ja Herr nicht blos seiner Kirche, sondern über Alles sei. Wäre nun dieser Anspruch des Papstes durchführbar gewesen und durchgeführt worden, so wäre die Welt freilich verkirchlicht worden, so weit sie christlich war, aber darum nicht verchristlicht. Mit der Vermengung von Kirchlichem und Weltlichem hing es auch zusammen, daß die Ungläubigen und Ketzer für rechtlos galten den Christen gegenüber, und konnte es auch nicht fehlen, daß man sich christlicherseits, sei es im friedlichen Verkehr des Handels oder in Krieg und Frieden, mit Solchen, die zu den Ungläubigen oder Ketzern zählten, im Verkehr einlassen mußte, so geschah das mit bösem Gewissen. Man that, wovon man wußte, daß man es von der Kirche wegen nicht thun sollte. Und doch war es nicht zu umgehen.

Die Reformatoren, Luther voran, haben endlich in dieses Wirrsal Ordnung und Verstand gebracht, indem sie die beiden Gebiete des Kirchlichen und Weltlichen klar schieden und unterschieden. Das ist's, was reformatorischerseits in diesen Dingen geschehen ist, und nicht ist die Reformation, wie man gesagt hat, und zwar auch von Seiten protestantischer Theologen, Anfang des Uebergangs der Kirche in den Staat gewesen, eben so wenig und noch weniger eine Entchristlichung des Staates. Päpstlicherseits nannte man sie den Anfang der Revolution, weil sie zuerst auf kirchlichem Gebiet die Autoritätslosigkeit zur Geltung gebracht habe, die dann auf das staatliche Gebiet übertragen worden sei. Man unterscheidet bei diesem Vorwurf eben nicht zwischen der Autorität, die es ist in einem auf das irdische Leben eingeschränkten Gemeinwesen, und zwischen der Autorität,

die es ist in einem über das irdische Leben hinausreichenden, seine eigentliche Heimath im Himmel habenden Gemeinwesen. Autorität im Staat und in der Kirche sind ganz verschiedene Dinge. Geschieden hat die Reformation jene beiden Lebensgebiete, hat den Staat entbunden von seiner Unterordnung unter die äußerlich organisirte hierarchische Kirche, hat das obrigkeitliche Amt und das kirchliche, jedes in seiner Sphäre einander gleichgeordnet. Das ist es, was sie gethan hat, und nicht hat sie die Kirche an den Staat überliefert, bis dann der Staat selbst denen preisgegeben wurde, welche die auf kirchlichem Gebiet begonnene Verachtung der Autorität auf das Staatliche hinüberpflanzten. Luther namentlich für seine Person hat Beides gethan, er hat die aufrührischen Bauern scharf gestraft und die Lübecker, als sie den Aufstand der Dänen gegen Christian II. unterstützten, hat aber auch die Tyrannei der weltlichen Obrigkeit zu strafen nicht unterlassen.

Durch die Reformation ist es erst möglich geworden, daß es ein Staatsrecht gab und ein Völkerrecht. Denn vorher war Staatsrecht und kanonisches Recht verschlungen, und ein Völkerrecht konnte es nicht geben, wo alles Außerchristliche für rechtlos galt; der unbeschränkte Weltverkehr ist jetzt erst so geworden, daß man ihn ohne Verletzung des eigenen Gewissens pflegen konnte. Von einer reinen und selbstständigen Entwicklung staatlichen Verfassungslebens konnte jetzt erst die Rede sein; vorher war sie immer durch die von der kirchlichen Seite her erhobenen Ansprüche gestört.

Aber wenn nun auch die Reformation den durchschlagenden richtigen Grundsatz aufgestellt hatte, von welchem aus das Verhältniß von Kirche und Staat sich neu zu gestalten hatte, so sind doch Irrthümer früherer Zeiten auch fernerhin da und dort, so und anders in Wirksamkeit geblieben, und was grundsätzlich von den Reformatoren zur Geltung gebracht worden war, das ist doch noch lange nicht zu seiner Ausführung gekommen und praktisch in das Leben getreten.

Die Sekten, die auf dem außerpäpstlichen Gebiet nun aufkamen, blieben zumeist in jenen Gewissensbedenken hängen, wie wir sie bei den Christen der ersten Jahrhunderte kennen gelernt haben, so die Quäker, Mennoniten, die von keiner Betheiligung an Krieg und Kriegerstand, von keiner gerichtlichen Eidesleistung Etwas wissen wollen. Andrerseits wollten sie ein christliches Gemeinwesen schaffen, welches zu gleicher Zeit der Gottesstaat auf Erden und die rechte Kirche wäre — ein solches Gemeinwesen schufen die Wiedertäufer in Münster —, oder man wollte den Staat dadurch verchristlicht sehen, daß man ihn dem geoffenbarten Gesetz unterstellte — ein freilich nur kurzlebiger Irrthum, durch welchen die Puritaner Englands das Staatswesen verwirrten. In neuester Zeit hat sich auch eine Sekte gebildet, die nicht blos Kirche sein will, sondern auch Staat, die Sekte der Mormonen. Andrerseits kam es vor, daß dem Staat, mit dem man sich in Conflikt bestand, Namens des Christenthums Gewalt entgegengesetzt wurde; so traten die schottischen Covenantes, so in den Zeiten der gewaltsamen Unterdrückung des Protestantismus in Frankreich die Camisarden der Sevennen auf. In diesen Fällen berief man sich auf alttestamentliche Beispiele, während jene Sekten, die sich wieder in die Gewissensbedenken der ersten christlichen Zeit verstrickten, umgekehrt Neutestamentliches mißverstanden und mißdeuteten.

Den grundstürzenden Irrthum, daß die obrigkeitliche Gewalt an die Gesammtheit des Volkes, welche man also in diesem Sinn der Obrigkeit gegenüber stellte, zurückfallen könne, haben eben so gut Jesuiten, wie Bellarmin und Mariana gelehrt, wie protestantische Sektirer, z. B. mit andern die Puritaner. Diesem grundstürzenden Irrthum begegnete ein andrer nicht minder verderblicher von der entgegengesetzten Seite, indem man seit Ludwig XIV. sich gewöhnte, absolutes Fürstenthum für die allein berechtigte, allein gottgemäße Ordnung des staatlichen Gemeinwesens zu achten. Auf diese Weise löste man das Gemeinwesen auf in eine atomistische Summe von Einzelnen, welche dem

Stoße eines Einzigen zu folgen hatten. Dieser Irrthum ließ sich nun aber combiniren mit jenem andern, daß die obrigkeitliche Gewalt an das Volk zurückfallen könne. So sprach Rousseau, als er die staatliche Gemeinschaft für das Produkt eines gesellschaftlichen Vertrags erklärte, den Gedanken aus und führte ihn durch, daß im Staat immer die Majorität der Einzelnen im Rechte sei. In Anwendung dieses Grundsatzes hat sich die französische Revolution vollbracht.

Der Gedanke Rousseaus wurde dann im Napoleonischen System mit dem Grundsatz des persönlichen Regiments verbunden, so zwar, daß dadurch die naturgemäße Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt wurde, die letzte Instanz war dem Namen nach die Summe der Einzelnen im Staate, alle Gewalt aber lag in der einen Hand des Fürsten, der sich als den Erwählten dieser Kopfzahl anzusehen hatte und also, wenn diese Kopfzahl sich gegen ihn erklärte, auch ihr weichen mußte. Und zur selben Zeit, wo dieses grundverkehrte System staatlicherseits zur Geltung kam, hat der Papst zurückgegriffen auf die Anschauung eines Bonifaz VIII. und sich für die letzte Instanz auch in staatlichen Dingen erklärt. Bei dem Napoleonischen System bestand die Nothwendigkeit, das persönliche Regiment immer so zu führen, wie es erforderlich war, wenn man die Massen, immer die jeweilige Majorität, für sich haben wollte; der leitende Gedanke des Staatswesens mußte sich bequemen nach der Majorität der Urtheilsunfähigen. Auf der andern Seite, wenn der Papst sich für die letzte Instanz in weltlichen Dingen ausgab, entstanden Ansprüche, welche mit den thatsächlichen Verhältnissen unverträglich waren, und man mußte sich, um diese Unverträglichkeit zu verkleistern, zu augenblicklichen Compromissen verstehen. Dort wie hier fand hiedurch die gleiche Demoralisirung statt. Es ist nun an den germanischen Völkern, dem romanischen Wesen nach jenen beiden Richtungen zu widerstehen und der romanischen Welt zu zeigen, was es um ein nach der sittlichen Natur und selbstständigen Eigen-

thümlichkeit des staatlichen Gemeinwesens geordnetes Volksleben ist.

Aber hiezu gehört, daß der von den Reformatoren richtig ausgesprochene Grundsatz in Bezug auf die Scheidung von Weltlichem und Kirchlichem besser zur Durchführung gelange, als das bisher geschehen ist. Das ist die Aufgabe der Gegenwart, daß sich Staat und Kirche auseinandersetzen und sich über die Gränzen ihres Gebietes verständigen. Zwischen selbstständigem staatlichen Gemeinwesen und zwischen der päpstlichen Kirche ist solche Auseinandersetzung unmöglich. Um so mehr ist es Pflicht der evangelischen Kirche, dem Staate bei dieser Aufgabe die Hand zu bieten. Was man römischerseits nicht zugeben kann, ohne sich mit der Hierarchie in Widerspruch zu setzen, das sollte protestantischer Seits, wo man sich besser darauf versteht, was christlich und was unchristlich ist, nicht verweigert werden, damit sich nicht der Staat zur protestantischen Kirche ebenso stelle, wie er genöthigt ist, sich zur römischen zu stellen.

Wir haben bis jetzt beschrieben, wie der Christ handelt in seiner Eigenschaft als Christ, als Glied der Kirche, dann wie er handelt als Glied der Familie und wie als Staatsangehöriger. Er ist aber auch Glied der Menschheit, der menschlichen Gesellschaft als solcher. Die Menschheit bildet ja insofern in der That auch eine geschlossene Gesellschaft und Gemeinschaft, als sie gemeinsamen Anfang und gemeinsames Ziel ihrer Geschichte hat. Die Erde ist der ihr gemeinsame Ort und die menschliche Natur ist überall die gleiche, und die Menschheit hat eine Bestimmung, welche sich im Familienleben und Staatsleben noch nicht erfüllt, und deren Erfüllung auch von dem Ziel der Kirche unterscheidbar ist und unterschieden sein will.

Die Bethätigung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zum Menschen, der Mensch zur Menschheit steht, hat alles bisher Beschriebene zur Voraussetzung. Niemand hat den Beruf oder kann sich ihn beimessen, lediglich Mensch zu sein. Die Erfüllung des allgemein menschlichen Berufes kann richtig nur

so geschehen, daß die des Berufes, den wir als Glieder der Kirche, der Familie, des Staates haben, hiebei vorausgesetzt wird. Andrerseits darf durch die bisher in Betracht gekommenen sittlichen Gemeinschaften die allgemein menschliche nicht ausgeschlossen sein, daß für das allgemein menschliche Handeln kein Raum mehr bliebe.

Die Gemeingüter der Menschheit, vermöge deren sie eben eine Gemeinschaft ist, sind gesetzt durch die dreifache Weise, wie in ihr die wirksame Gegenwart Gottes sich eine irdisch menschliche Erscheinung gibt. Er erzeigt sich in ihr fort und fort als den, der sie geschaffen hat, damit, daß er durch ihre Selbstfortpflanzung Menschen werden läßt, die durch die Schöpfung gesetzte, obwohl durch die Sünde und deren Folgen alterirte menschliche Natur sich forterben läßt. Die menschliche Natur in ihrer Eigenthümlichkeit als vernünftig sinnliche, auf Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung angelegte, als worin die Schöpfung der körperlichen Welt zu ihrem Abschluß gelangt ist, und welche stetig die Krönung dieser Welt ist, das ist das erste der zu unterscheidenden Gemeingüter.

Als den, der die Menschheit erhält, erzeigt sich Gott der Menschheit fort und fort damit, daß er ihr die Mittel zur Erhaltung ihres Daseins gibt, wenn auch mit der durch die Sünde verschuldeten Störung ihrer Herrschaft. Aus diesem Verhältniß der Menschheit zu der sie umgebenden, von ihr zu beherrschenden Welt erwachsen ihr alle ihre als Anlagen gegebenen Vermögen zu ausgebildeten Kräften der Weltbeherrschung. Diese Weltherrschaft ist das zweite der zu unterscheidenden Gemeingüter der Menschheit.

Endlich erzeigt sich Gott als der Regierer der Menschheit fort und fort damit, daß er ihr eine Richtung gibt auf eine über ihr Verhältniß zu der sie umgebenden Welt hinausliegenden Bestimmung. Sie ist geschaffen für ein Verhältniß zu ihrem Schöpfer, welches immer mehr ein selbstbewußtes und selbstgewolltes werden soll. Diese Bestimmung wohnt ihr vermöge des

innewaltenden Geistes Gottes triebkräftig inne als ihre objective Religion. Die Vollendung derselben fällt in Eins allerdings mit der schließlichen Vollendung desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches an der Kirche seinen Ort hat. Sie ist erst mit der Verklärtheit der anerschaffnen Natur vorhanden, in welcher sie ganz und völlig Organ der hier gegebenen Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Aber auf dem Wege zu jenem Ziel liegt doch Beides auseinander, das, was Sache der Menschheit, und das, was Sache der Kirche ist, und es will Jedes in seiner Weise dahin fortschreiten. Der Christ steht als Christ und Glied der Kirche zu Gott in einem Verhältniß als zu seinem Erlöser, als Mensch als zu seinem Schöpfer, dort als Träger des Geistes der Wiedergeburt, hier als Träger der anerschaffenen menschlichen Natur.

Unter den drei Gemeingütern der Menschheit, Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein, ist dem Christen die eigenthümliche menschliche Natur, die vernünftig sinnliche Menschennatur vor allem Gegenstand des Handelns, und zwar Gegenstand vor Allem einer sie pflegenden und fördernden Thätigkeit. Sie will aber dabei eben in ihrer Eigenthümlichkeit bewahrt sein, und zwar nicht nur wie sie bei allen Menschen die eine und selbe ist, sondern auch wie sie bei jedem eine andre und besondre ist. Unter Wahrung dieser Eigenthümlichkeit ist sie Gegenstand einer fördernden Thätigkeit. Dieses zunächst nach der leiblichen Seite, wie denn bei dem Kinde die Thätigkeit, von der wir reden, hiemit anfängt, aber so, wie es das Wesen menschlicher Natur erheischt, daß die leibliche Pflege und Ausbildung geschieht in der Richtung und Pflege auf die Ausbildung der geistigen, also immer so, wie sie geeignet ist, um den Leib zum Organ des Geistes zu machen, wozu er bestimmt ist. Eine diätetische Pflege des Leibes in diesem Sinn ist gefordert, und nicht als ob Leibesgesundheit ein Selbstzweck wäre. Leibesübung ist erheischt, aber nicht als ob körperliche Gesundheit ein selbstständiges Gut wäre. Wie viel weniger darf Pflege des

Leibes geschehen auf Kosten der geistigen Ausbildung. Aber andrerseits ziemt es dem Christen auch nicht, geistige Ausbildung zu erstreben bei sich oder Andern mit Verabsäumung der körperlichen Voraussetzungen. Es ist also keine körperliche Anstrengung zuzumuthen, für welche die Kraft noch nicht vorhanden ist, und keine geistige Frühreife zu erzielen, worüber die leibliche Entwicklung zurückbleibt. Es ist nicht in unsre Willkür gelegt, sondern ist Christenpflicht, für sich selbst und für Andre bedacht zu sein, daß das Wohnen ein gesundes sei, daß Leib und Haus reinlich gehalten werde, daß das tägliche Leben seine geregelte Ordnung habe. Für alles dies sorgt der Christ und ist darauf bedacht ebenso gut, wie auf eine naturgemäße Entwicklung des geistigen Vermögen des Denkens und Wollens. Dies alles hat immer zu geschehen unter Berücksichtigung der besondern Natur des Einzelnen, so wie sie es fordert und so wie sie es verträgt. Man soll nicht leibliche Fertigkeiten erzwingen wollen, zu welchen die Fähigkeit fehlt, aber auch keine verabsäumen, für welche die Möglichkeit gegeben ist, damit hiedurch eine möglichst harmonische Ausbildung des Körpers erzielt werde. Das Gleiche gilt dann nach der Seite des Geistes. Der Christ wird nicht sich selbst oder den Andern, über den er zu sagen hat, für einen Beruf bestimmen, für welchen ihm sei es die leibliche oder geistige Fähigkeit fehlt, und wird nicht durch Zwang oder Dressur, welche die vorhandene Begabung zu Gunsten einer Scheinausbildung der fehlenden ertödtet, das erzwingen wollen, wozu Gott die Mittel nicht gegeben hat. Er wird immer dessen eingedenk bleiben, daß die menschliche Natur kein Gegenstand der Willkür ist für den Menschen, sondern Gottes Schöpfung.

Als solche ist sie ihm dann auch ein Gegenstand der Freude und des aneignenden Genusses, in welchem sich die Freude an ihr bethätigt. Es gilt nicht blos zu arbeiten zu Gottes Ehre, sondern auch ein bewußtes Ausruhen, das etwas Anderes ist, als Faulsein, ist Pflicht. Und es gilt nicht blos der Arbeit alle Zeit und Kraft zu widmen, sondern es ist auch für das

Spiel, wie wir es im weitesten Sinn nennen wollen, Raum zu lassen. Wir meinen ein Ausruhen, wo man sich das Dasein selbst einen leiblichen und geistigen Genuß sein läßt. Wir meinen ein Spiel, wo man sich das, was man leiblich und geistig sein mag, zur eigenen Erquickung und Erheiterung gereichen läßt. Freilich ist das etwas Anderes, als was man im gemeinen Sinn Spiel nennt. Ein Wechselverkehr ist nicht blos erlaubt, sondern ist Pflicht, welcher zur geselligen Heiterkeit dient und ein Behagen am Leben wirkt. Denn im geselligen Verkehr wirkt man auf einander nicht durch das, was einer dem andern thut, sondern durch das, was Jeder dem Andern ist. Man läßt das, was des Andern ist, auf sich wirken und wirkt durch das Eigene auf den Andern, sei das nun körperliche Gestalt oder Anmuth, oder Gewandtheit des Geistes, ausgebildete leibliche oder geistige Fertigkeit, sei es auch nur, daß wir uns an der Entwicklung eines Kindes ergötzen, dem wir die Freude, die es uns macht, durch unsre Beschäftigung mit ihm vergelten. Ohne diesen erfrischenden Hauch einer Poesie des Lebens wird die fördernde Thätigkeit, von der wir sagten, zu einem ruhelosen Treiben. Daß aber das Leben selbst hierüber ein Spiel würde, das ist dadurch ausgeschlossen, daß die fördernde Thätigkeit vorangeht.

Auf die mannigfaltigste Weise aber entfremdet die Sünde die menschliche Natur dem, was sie von Gottes wegen ist, und dieser Sünde haben wir in allen ihren Gestaltungen bei uns selbst und bei Andern zu wehren. Trägheit und Indolenz läßt die menschliche Natur, sei es nach der körperlichen, sei es nach der geistigen Seite verkümmern. Denn die körperliche Trägheit ist ebenso Sünde, wie die geistige. Erwerbsucht, welche sich oder den Nächsten zur Arbeitsmaschine herabwürdigt ohne Rücksicht darauf, daß dadurch eine von Gott geschaffene menschliche Natur verkümmert, mißbraucht die menschliche Natur. Und zwar will das nicht blos von einer materiellen Erwerbssucht, sondern auch von einer geistigen verstanden sein, welche das, was dem Leib gebührt, ihm vorenthält, um mehr geistigen Gewinn zu erzielen,

und sich damit an ihm versündigt. Da ist die Wollust im weitesten Sinn des Worts, welche die menschliche Natur, die eigene in grober oder feiner Wollust im engern Sinn oder in Völlerei und Leckerei und die fremde nicht blos zur eigentlichen Unzucht, sondern auch zu blosem Sinnenreiz mißbraucht als Vergnügungsmittel. Auch sie kann ebensowohl eine geistige sein, als eine materiell sinnliche. So z. B. wenn man an leerem Schwätzen sein Gefallen hat oder Possen nachhängt oder ein geistiges Genußleben führt oder Kenntnisse nur immer einsammelt, um sie zu haben, so daß das Einsammeln zum blosen Vergnügen wird. Es gehört hierher der Leichtsinn, welcher Leben und Gesundheit wagt ohne Beruf oder Andere muthwillig in Gefahr bringt. Es gehört der Zorn und Haß hierher, der des Andern Schaden sucht, und die Härte und der Uebermuth, die ihn mißhandeln.

Es gehört hieher auch die Mißachtung des Menschen als solchen, daß man ihm mit Bewußtsein und geflissentlich die Ehre nimmt, die ihm als Mitmenschen, als einem Träger gottgegebener menschlicher Natur gebührt. Da behandelt der Eine den Andern untermenschlich. Er kränkt ihn an seiner Menschenwürde durch Schmähung oder durch Beschimpfung. In jeder sittlichen Gemeinschaft hat der Einzelne als Glied derselben seine ihm zuständige Ehre, die darin besteht, daß er ihr angehört. So gibt es auch in jeder sittlichen Gemeinschaft eine Pflicht, die man ihr selbst schuldet von wegen seiner Zugehörigkeit zu ihr, diese Ehre gegen Kränkung aufrecht zu erhalten, und da hat dann auch jede sittliche Gemeinschaft ihre eigene Art und Weise, wie dies zu geschehen hat, und bietet die Mittel dazu, es zu thun. Sittlich berechtigt ist dann in jeder sittlichen Gemeinschaft nur die Art und Weise, die ihr zuständige Ehre gegen Kränkung derselben aufrecht zu erhalten, zu welcher sie die Mittel gibt. Nur mit diesen Mitteln will sie behauptet und aufrecht erhalten sein. In der kirchlichen Gemeinschaft hält sich solche Abwehr der Kränkung derjenigen Ehre, die jedem Glied der Kirche als solchem eignet und zusteht, innerhalb der Grän-

zen einer geistlichen Gemeinschaft, die eben nur brüderliche Zurechtweisung kennt. In der Familie hält sie sich innerhalb der Gränzen des Pietätsverhältnisses, und da ist wie die Ehre, die jeder an seinem Theil in dieser Gemeinschaft hat, so auch die Art und Weise, wie dieselbe gegen Kränkung gewahrt sein will, nach der Stelle, die der Einzelne in der Familie einnimmt, ob Mann oder Weib, ob Vater oder Kinder, eine verschiedene. Im Staate hält sich jene Pflicht und ihre Erfüllung innerhalb der Gränzen einer Rechtsgemeinschaft. Hier ist Mittel und Weg, wie vermöge der Natur dieser Gemeinschaft die Ehre des ihr Angehörigen gegen Kränkung gewahrt sein will, keine andere, als daß man die richterliche Hülfe sucht. Wo aber nun der Mensch als solcher in seiner Ehre gekränkt, untermenschlich behandelt wird, da gibt es keine andre Pflicht vermöge der Natur dieses Verhältnisses zwischen Menschen und Menschen, als daß der, welcher in seiner Ehre so gekränkt wird, die in seiner Person gekränkte Ehre menschlicher Natur aufrecht erhält, und die Gemeinschaft bietet ihm hiezu keine andre Mittel, als daß er im Stande ist und dann auch die Pflicht hat, seine Menschenwürde um so klarer ins Licht treten zu lassen und von seinem Bewußtsein derselben um so entschiedeneres Zeugniß zu geben, je mehr er in ihr gekränkt wird. So soll Jeder an seinem Theil thun, und hiezu soll Jeder dem Andern helfen. Dazu bedarf es freilich dessen, daß Einer auch wahrhaft wisse, welches die Menschenwürde ist, die er zu wahren hat, und welches die allein sittliche Art und Weise ist, sie dem Andern gegenüber ins Licht zu stellen. Wer damit seine Ehre aufrecht erhalten zu sollen meint, daß er sich an dem rächt, der sie kränkt, der beweist, daß er selbst, was Menschenwürde sei, nicht weiß und darum auch weder ihr sich zu bedienen, noch sie zu wahren versteht. Denn er thut dann selbst, was Schädigung menschlicher Würde überhaupt und sowohl der eigenen Würde, als der des Andern ist. Er beweist, daß es ihm nicht um Geltendmachung der Menschenwürde zu thun ist, sondern um eine Rache

der Eigensucht. Dies findet seine Anwendung auch auf das Duell, soweit dasselbe ernstlich gemeint ist. Wo es ein bloses Spiel ist, da ist es vielmehr ein frevles Thun des Leichtsinns, der ohne Beruf sein eigenes oder des Andern Leben und Gesundheit daran wagt.

Die Bekämpfung der Sünde in allen den Gestalten, wie wir sie aufgeführt haben, die Bekämpfung aller dieser Feinde der menschlichen Natur ist bei dem Christen keine Sache des Utilitarismus oder der Klugheit, sondern es ist ihm darum zu thun, daß der menschlichen Natur das von Gottes wegen eignende Recht bleibe und werde. Es kann daher diese Bekämpfung der Sünde nur in dem Maße richtig geschehen, als sie von dem Glauben an den göttlichen Ursprung menschlicher Natur getragen ist. Wo aber dies der Fall ist, da wird man nicht an den Schwierigkeiten erlahmen, welche gerade hier in ausgebreitetem Maße die alle Adern der menschlichen Natur durchziehende Sünde bereitet. Der Heiligkeit sich bewußt, welche der menschlichen Natur von wegen Gottes ihres Schöpfers eignet, hat der Christ den Muth, dieselbe geltend zu machen und vertraut, daß er bei Bekämpfung der sie entheiligenden Sünden darauf zählen kann, es lasse sich auch in denen, die sich ihrer schuldig machen, das Bewußtsein ihrer Heiligkeit erwecken. Denn nicht damit begnügt er sich, daß nur dies oder jenes Einzelne nicht geschehe, was übel gethan ist, sondern er will, wie er sich selbst mehr und mehr mit der Pflichterkenntniß durchdringt, daß sie heilig gehalten sein will, auch die Andern dahin bringen, daß sie das Gegentheil dessen thun, was sie sündiger Weise thun. Da gilt es also nicht etwa nur durch Vorstellungen der Utilität und der Klugheit solche einzelne Sünden abzuwenden, sondern, was hier geschieht, muß mit dem Absehen auf Heiligung der menschlichen Natur geschehen.

Körperliche Gebrechen, Mängel der geistigen Begabung, unglückliche oder verschrobene sociale Zustände fordern dagegen auf, daß man sich ihrer mitleidend und mitarbeitend annehme,

und auf die Abhülfe bedacht sei, soweit sie eben möglich ist. Das Mitgefühl des Christen wird machen, daß er sich solcher Verkümmerungen der menschlichen Natur mit der That annimmt, und wenn die darauf gerichteten Bemühungen von dem Bewußtsein getragen sind, welches die Bestimmung menschlicher Natur ist, so wird die Hoffnung, daß es gelingen wird, zu menschenwürdigem Dasein zu gelangen und zu helfen, viele Hindernisse überwinden helfen. Der Art ist die Arbeit an Taubstummen, an Blinden, an Blöden, an Irrsinnigen, der Art ist die Bemühung um Ausgleichung der Verschiedenheit des menschlichen Looses, soweit sie nach Gottes Ordnung möglich ist, die Bemühung, daß Niemand müsse unverschuldeter Weise ein nicht mehr menschenwürdiges Dasein führen. So ist auch damit die Bemühung gegeben, die Gesittung auszubreiten, und zwar nicht blos in der nächsten Umgebung, in der wir gerade leben, sondern überhaupt die Gesittung auszubreiten unter den noch tiefer stehenden Theilen des Menschengeschlechts, was sich auf diesem Gebiet mit der Missionsthätigkeit der Kirche berührt, ohne aber mit ihr jemals zusammenfallen zu dürfen oder mit ihr vertauscht werden zu wollen. Kein Volk ist für so verthiert zu achten, daß man es sich selbst überlassen und in sich selbst untergehen lassen müsse, keine sociale Lage für so verzweifelt, daß man darauf verzichten müsse, sie zu bessern. Aber auch der in solcher Lage Befindliche darf nicht in Verzweiflung oder Verstocktheit verdumpfen, daß er die sich ihm darbietenden Mittel, über dieselbe hinauszukommen, zurückwiese. Wer durch körperliche Uebel und Schäden gehemmt und gehindert ist, muß eben das thun, was möglich ist, um die dadurch erschwerte Ausbildung für eine der menschlichen Gesellschaft förderliche Thätigkeit dennoch zu ermöglichen. Es wird der Christ in solchen und allen ähnlichen Fällen sich nicht in eine vermeintliche Unabwendbarkeit ergeben.

Durch das eben beschriebene Thun des Christen auf dem Gebiet des allgemein Menschlichen vervollständigt sich das früher

von uns beschriebene christliche Handeln. Wo keine kirchliche, keine familiäre, keine staatliche Pflicht solches fordert, wie wir hier beschrieben haben, da ist es doch durch das geboten, was er als Mensch ist und was er dem Mitmenschen schuldig ist. Aber was so geschieht auf allgemein menschlichem Gebiet, das wird auch irgend wie der Kirche, der Familie, dem Staat zu Gute kommen.

Die dem Wesen der menschlichen Natur entsprechende Pflege und harmonische Ausbildung derselben, soweit letztere erreichbar ist, ist Vorbedingung für die Förderung der Herrschaft über die Welt. Sofern es gilt, diese von Gott gewollte Herrschaft immer mehr zu verwirklichen und je und je zur Ausübung zu bringen, hat alle Arbeit, welche auf die Weltdinge gerichtet ist, noch eine andere Bedeutung, als die ihr durch ihre Beziehung auf irgend eines der früher von uns überblickten Gemeinschaftsgebiete eignet. Solche Arbeit dient den Bedarf der Kirche zu schaffen, sie dient die Familie zu ernähren, sie dient den Nationalwohlstand zu erhalten und zu mehren. Aber auch abgesehen davon, von wegen der göttlichen Ordnung, daß der Mensch zum Herrscher über die ihn umgebende Welt bestimmt ist, hat die Arbeit ihre Stelle im christlichen Handeln. Der Christ hat auch als Mensch die Pflicht, an seinem Theil jene Herrschaft auszuüben und mehr und mehr zu verwirklichen. Was er in dieser Stellung und Richtung thut, und wäre es die allergröbste und allermeist mechanische Arbeit, es wird durch die Bedeutung, die es für die Ausübung der menschlichen Herrschaft über die Dinge der Welt hat, geadelt und menschenwürdig.

Es will also die Herrschaft über das Geschaffene, die Gott den Menschen gegeben hat, geübt, gepflogen und gefördert sein. Die menschliche Natur als vernünftig sinnliche ist hiezu zu verwenden, wonach es dann aber auch nach Beschaffenheit menschlicher Natur auf eine geistige Beherrschung der Welt abgesehen ist, wenn sie auch immerhin durch physische Mittel geschieht. Hiedurch ist nicht blos gerechtfertigt, sondern gefordert, daß

möglichst die blos physische Arbeit ersetzt werde durch Mittel des erfinderischen Geistes. Solche steigernde Bethätigung der Weltherrschaft ist Alles von der Arbeit an, welche Nahrung und Kleidung beschafft, bis zur naturwissenschaftlichen Durchdringung der Weltschöpfung. Irgend wie hat Jeder an dieser Arbeit der Weltbeherrschung Antheil. Er hat Antheil auch an der, welche nicht durch ihn selbst geschieht, indem er dazu mitwirkt, daß sie geschieht.

Ihr Gesetz aber hat diese Pflege und Förderung der Weltbeherrschung einerseits an der dem Menschen eignenden Natur und andrerseits an der Beschaffenheit des Weltobjects. Aus dem Verhältniß des Menschen als Trägers der ihm eigenthümlichen Natur zur Beschaffenheit des Weltobjects ergibt sich das sittliche Gesetz der menschlichen Weltbeherrschung. Wo man dieses Gesetzes eingedenk bleibt, da werden immer die Mittel dem Zweck entsprechend sein, und wird der Zweck den auf ihn gewendeten Mitteln entsprechend sein. Alle Willkür in der Behandlung des Objects ist ausgeschlossen, wie wenn man einem Boden abzwingen will, was hervorzubringen er nicht geeignet ist, oder wenn der Mensch Thiere zu etwas abrichtet, was gegen ihre Natur ist, oder wenn ein Kunstwerk geschaffen wird, dessen Werth lediglich in der Undankbarkeit des Materials liegt. Zu aller Arbeit wollen die zweckmäßigen Mittel gebraucht sein, die dafür angemessenen Kräfte zur Verwendung kommen. Eine Production, welche dem Zwecke nicht entspricht, den sie vernünftiger Weise haben kann, mag unter Umständen momentan eine glückliche Speculation sein, aber kein sittliches Thun.

Es ist nun aber dem Menschen nicht nur gesetzt, die Weltherrschaft, zu welcher er geschaffen ist, zu pflegen und zu fördern, sondern auch die dem Menschen zu eigen gegebene Welt und die Erzeügnisse aller der Thätigkeit, welche Bethätigung der Herrschaft über sie ist, sich anzueignen und sich zu Gute kommen zu lassen. Der Christ, dessen Christenthum ein gesundes ist, verschließt sich gegen Nichts, was die Welt bietet, gegen Nichts,

was ihr abgewonnen wird durch menschlichen Fleiß und menschliche Geisteskraft. Er hat einen offenen Sinn für alle von daher kommende Lebensbereicherung. Er achtet nicht gering, daß dem Menschen gegeben ist, Mittel zu kennen, durch welche Krankheit verhütet oder gehoben werden kann; er verschmäht sie nicht. Er ist nicht gleichgültig weder gegen Naturgenuß, der sich ihm darbietet, noch gegen die Entdeckung der Naturgesetze, gegen die Deutung der Naturereignisse, welche den Naturzusammenhang enträthseln hilft, nicht unempfänglich für die Werke der Kunst, nicht abgeneigt gegen Verwendung neuer Erfindungen. Unter der bildenden Einwirkung aller derartiger Bereicherungen des menschlichen Weltlebens fügt sich der Einzelne immer mehr in das Welt beherrschende Menschengeschlecht ein und wird dadurch immer geeigneter, an seiner Stelle zur Förderung der menschlichen Weltherrschaft allen Andern zu Gute mitzuwirken. So der Fabrikant, welcher die Erfindungen der Mechanik verwerthet, so der Künstler, der sich die Technik in der Ausbildung aneignet, die sie erlangt hat, so der Landmann, der neu erschlossene Mittel für die Verbesserung des Bodens zweckmäßig verwendet. Sie alle erwiedern dankbar, was ihnen durch die weltbeherrschenden Kräfte der Menschheit geboten ist.

Aber wie mannigfaltig, wie vielgestaltig ist die Sünde in dem Verhalten des Menschen gegenüber dem ihm zur Beherrschung gegebenen Weltobject! Die Sünde entfremdet dasselbe dem, als was und wozu es der Menschheit gegeben ist. Sie vernachlässigt, mißbraucht, mißhandelt die Weltdinge. So sündigt an diesem der Menschheit gegebenen Gemeingut die Trägheit und Indolenz der Armuth, die nur betteln will, und gleichermaßen die Trägheit und Indolenz des Reichthums, die nur prassen will. Beide stehen auf gleicher Stufe. Die Habsucht zwingt der Welt ab, was sie hier nicht, jetzt nicht geben will, zu geben geeignet ist. So thut der Landmann, der den Boden aussaugt, der Fabrikant, der mit schlechtem Material arbeitet, so der Naturforscher, der Ergebnisse erzwingen will,

für welche die Vorbedingungen fehlen, in Folge dessen er seine Wissenschaft mit Hypothesen fälscht, die keine Wahrheit haben. Die Wollust vergeudet, was die Welt bietet und was der Fleiß ihr abgewinnt. Die Verschwendung verbraucht über das Maß des eigenen Besitzes an Dingen der Welt, und der Luxus verbraucht über das richtige Verhältniß zum Gemeinbesitz hinaus. Denn der Verschwender verbraucht mehr, als er zur Verfügung hat; welcher aber Luxus treibt, mag die Mittel für seine Person haben, die er verbraucht, aber bedenkt nicht, daß sein Verbrauch im richtigen Verhältniß stehen muß zum Gemeinbesitz. Geiz vorenthält sich und Andern die Güter der Welt, wie wenn die holländische Regierung die Erzeugnisse der Gewürzinseln vernichtet, um ihren Preis höher zu halten. So entfremdet dann der Geiz und die Härte die Weltdinge ihrer Bestimmung. Muthwille und Uebermuth und Bosheit verderben die Weltdinge mit Absicht, der Muthwille, der etwa Baumanlagen schädigt, oder der Muthwille, der die Untersuchungen eines forschenden Gelehrten stört und hindert. Der Uebermuth thut es, welcher das verdirbt, was dem andern zu Gute kommen könnte, um sich hiemit ihm gegenüber groß zu machen, und die Bosheit thut das Gleiche, um dem Andern wehe zu thun.

Gegen alle solche die von Gott geordnete Weltherrschaft des Menschen schädigenden Sünden hat Jeder bei sich und bei dem Andern anzugehen und sie zu bekämpfen, aber nicht blos in dem Sinn und deswegen, weil es um die Dinge Schade ist, die so verkümmern oder um ihre Verwendung kommen, sondern weil es eine Versündigung gegen die göttliche Ordnung der menschlichen Weltherrschaft ist. Es gilt daher auch nicht blos etwa, solchen einzelnen Versündigungen zu steuern, sondern dahin zu wirken, daß überall die Erkenntniß zu ihrer Bethätigung gelange, es sei der Mensch von Gott dazu bestellt, Herr zu sein über die ihn umgebende Welt. Alle Arbeit an den Dingen der Welt, aller Genuß und alle Verwendung derselben ist unter diesen Gesichtspunkt zu bringen, damit alles, was auf

diesem Gebiete geschieht, zu einer Heiligung der menschlichen Weltbeherrschung gedeihe.

Erschwert wird die Uebung und Förderung der menschlichen Weltbeherrschung durch die Schwachheit menschlicher Natur einerseits und durch das Uebel andrerseits in der außermenschlichen Welt. Beide zusammen sind der durch die Sünde verschuldete Tod, den der Mensch in sich und außer sich findet. An den Folgen dieses Zustandes hat Jedweder, der zum sündigen Menschengeschlecht gehört, auch an seinem Theil mitzutragen, und zwar nicht blos an denjenigen, welchen er unausweichlich unterliegt, die muß er wohl tragen, sondern auch an denen, welchen er sich entziehen könnte für seine Person. Es muß Jeder an seinem Theil dem Ganzen damit zu Hülfe kommen, daß er arbeitet im Schweiß seines Angesichts. Wenn der Boden unfruchtbar ist, so kann der Wohlhabende den Nachtheil, den dies im Gefolge hat, für seine Person dadurch gutmachen, daß er seinen Bedarf von anderswoher bezieht. Aber es kommt ihm zu, seinen Wohlstand so zu verwenden, daß er die Mittel biete, um so weit möglich jenem Uebel abzuhelfen und die Fruchtbarkeit des eigenen Bodens zu erhöhen. Der Naturforscher, der seine Wissenschaft hiezu verwendet, die richtige Art und Weise der Bodenverbesserung zu lehren, erfüllt damit eine sittliche Pflicht. Wenn zur Erweiterung der Kenntniß unserer Erde Entdeckungsreisen zu machen sind, deren Weg und Ziel große Schwierigkeiten mit sich bringt, da gilt es, daß alle diejenigen zusammenwirken sie zu ermöglichen, welche die Bedeutung solchen Unternehmens zu würdigen wissen. Wir überlassen es nicht blos den Küstenbewohnern, auf die Rettung der Schiffbrüchigen bedacht zu sein, sondern es ist Pflicht der binnenländischen Bewohner, ihnen darin zu Hülfe zu kommen und die Geldmittel aufzubringen, die dazu erforderlichen Anstalten zu beschaffen. Wer einem Unternehmer, der eine Erfindung verwerthen will, die dazu nöthigen Geldmittel gibt, der wird recht gesinnt dies nicht als eine blose Speculation ansehen, die ihm

Geldgewinn bringen soll, sondern er wird sich des gemeinen Bestens wegen, also um der dadurch zu erzielenden Förderung der menschlichen Weltherrschaft willen daran betheiligen. Der Gedanke, was es Großes darum ist, daß Gott dem Menschen die ihn umgebende Welt zu eigen gegeben hat, sie zu beherrschen, wird das zur Sache begeisterter Liebe machen, was sonst nur Arbeit im Schweiß des Angesichts ist. Diese Begeisterung ist die Mutter der Erfindungen, welche das Widerstrebende unterwerfen, ist die Mutter der Entdeckungen, welche das Ferne und Verborgene finden, und die von ihr getragene Arbeit ist ein Vorspiel der künftigen Herrschaft über die Welt der Zukunft, wenn die Menschheit in verklärter Natur über sie Macht haben wird. Sie ist ein Vorspiel derselben, wie es eben in dieser Gegenwart möglich ist. Sie hebt die menschliche Natur über ihre verschuldete Schwäche hinaus, sie hebt die außermenschliche Welt über die Nichtigkeit, der sie um unsrer Sünde willen unterworfen ist, hinaus, aber nicht in Hoffart einer prometheischen Selbstüberhebung gegen Gott, sondern in der Kraft des Bewußtseins, daß wir damit den von Gott gegebenen Beruf der Weltbeherrschung erfüllen.

Als das dritte Gemeingut auf dem gemeinmenschlichen Gebiet bezeichneten wir das, was wir kurzweg die objective Religion nannten. In der Weltbeherrschung geht die Bestimmung der Menschheit nicht auf, sondern sie ist selbst wieder Mittel zum Zweck. Die Bestimmung der Menschheit liegt über die Verwirklichung ihrer Weltherrschaft hinaus, und letztere hat sittlichen Werth nur, wenn sie derselben Raum läßt und mit ihr in Einklang steht. Nicht Vergeistigung der Materie ist das Letzte und Höchste, sondern die Gottesgemeinschaft, die mit der Erschaffung des Menschen gesetzte objective Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Geschaffenen und seinem Schöpfer. Die objective Religion, welche der Menschheit auf ihren Weg mitgegeben ist, und welche in ihr zur subjectiven Verwirklichung gelangen soll, sie ist das dritte der von uns unterschie-

denen Gemeingüter. Alles Menschliche, was es auch sei, will nicht blos Sache eines bewußtlosen, blinden Triebes sein oder der Zufälligkeit anheimgegeben, es ist nicht gleichgültig, wie es geschehe, sondern Alles will das Thun eines für das Verhältniß zu seinem Schöpfer geschaffenen Wesens sein.

Daß es dazu komme, das zu fördern ist des Christen Pflicht, und es will über das Kleinste und scheinbar Gleichgültigste diese fördernde Thätigkeit erstreckt sein. Es ist eine sittliche Pflicht und nicht blos eine Sache der Klugheit, daß man Essen und Trinken wähle nach dem Maße der Zweckdienlichkeit, daß die Art und Weise, wie man esse und trinke, eine menschenwürdige sei. Kleidung und Tracht will nicht blos Sache der Mode sein, sondern einerseits dem Bedürfniß entsprechen, welches die Kleidung mit sich bringt, andrerseits der Sittlichkeit und dem Schönheitsgefühl. Die Formen des Verkehrs sind nicht blos wie eine Sache der Convenienz anzusehen und zu behandeln, sondern sie wollen der wahrhafte Ausdruck gottgeordneter Verhältnisse sein. Die Art und Weise der Geselligkeit soll nicht blos durch das Herkommen bestimmt sein, weil es nun eben einmal so Brauch ist, Geselligkeit zu pflegen, sondern so, daß der sittliche Werth des persönlichen Verkehrs für die Art und Weise desselben maßgebend ist, wonach auch zu beurtheilen ist, was von dem blosen Spiel, das Nichts als Spiel ist, zu halten sei. Alle Thätigkeit in Gewerb und Handel, in Kunst und Wissenschaft, will mit dem Bewußtsein geübt werden, daß die Bestimmung des Menschen ist, seinem Schöpfer zu Ehren zu leben. Wenn unsre Vorfahren über ihre Geschäftsbücher schrieben Soli Deo gloria, so war das freilich zur blosen Form geworden; aber das, was damit bedeutet war, war das richtige.

Hiebei ist aber immer das Einzelne nach Maßgabe der Stelle zu behandeln, die es im Ganzen des menschlichen Lebens einnimmt und also nach der hienach in Wirklichkeit ihm eignenden sittlichen Bedeutung. Die sittliche Würdigung der menschlichen Dinge bringt nicht mit sich, daß man ein sonderliches

Wesen annimmt in Tracht oder Verkehrsformen oder im sprachlichen Ausdruck, sie fordert keine pietistische Einengung des geselligen Verkehrs, sondern sittliche Durchdringung, keine Abstinenzgelübde, es handelt sich um richtigen Gebrauch von Speise und Trank, keinen Tendenzzwang in Philosophie oder Naturwissenschaft, anstatt einer dieser Thätigkeit entsprechenden Art und Weise derselben. Es ist eine falsche Prüderie, wenn man unter dem Namen einer christlichen Poesie nur Poesie der Art will, als wäre die Gabe der Dichtkunst nur dazu bestimmt, für Töchterschulen zu arbeiten. Es ist eine falsche Christlichkeit der Philosophie, die sich aus der Offenbarung das Ziel holt und darnach nun die wissenschaftlichen Mittel und Wege bestimmt, anstatt sie durch das Wesen des philosophischen Erkennens bestimmt sein zu lassen. Man kommt dann auf Schleichwegen und verbotenen Wegen zum Ziel, das man sich einmal gesteckt hat. Es ist nichts weniger als christlich, wenn ein Naturforscher Ergebnisse seiner Wissenschaft unterschlägt, weil er sie nicht mit dem Inhalt der heiligen Schrift zu vereinbaren weiß. Jede Forschung, die durch Motive bestimmt wird, die außer ihr gelegen sind, ist von Uebel. Da ist gar Manches, was den Anschein hat, als sei es fromm und christlich, in Wahrheit nicht sittlich, weil nicht wahr.

Der Christ freut sich nun jedes Fortschritts in der bewußt sittlichen Uebung des Menschlichen, welcher Art es immer sei. Das ist der Culturfortschritt, dessen er sich freut, und er macht sich ihn zu eigen, läßt sich ihn zu Gute kommen, läßt sich selbst durch ihn bilden und so hineinbilden in die ihren großen, ob auch langsamen Gang auf dem Wege der Gesittung einhaltende Menschheit. Er ist nicht gleichgültig gegen diese sittliche Uebung des Menschlichen, als ob er darüber hinaus sei, weil er die Dinge christlich betrachtet und im Geiste Christi sie übt und verwendet. Das ändert Nichts an der sittlichen Bedeutung, welche sie für ihn haben. Jede Versittigung des menschlichen Lebens ist ein Gewinn, den auch er nicht unbenützt

lassen darf. In der Werthung dieses, um das Wort zu gebrauchen, Culturfortschrittes wird er sich auch nicht irre machen lassen durch die Thatsache, daß, während auf der einen Seite in der That Versittigung des Menschlichen wahrzunehmen ist, die aus einer bewußt sittlichen Uebung desselben hervorgeht, auf der andern Seite immer wieder neue Entartungen und Entsittigungen des Menschlichen eintreten. Er wird sich dann nicht dem Pessimismus ergeben, daß es mit der Menschheit nur immer schlechter werde. Die Versittigung des menschlich Natürlichen, wo sie wirklich und wahrhaftig erfolgt und nicht blos äußerer Schein ist, der auf der Oberfläche liegt, dient zur Vermittlung zwischen dem durch die Wiedergeburt und dem durch die Schöpfung gesetzten Leben und macht, daß das durch die Wiedergeburt gesetzte innerhalb der menschlichen Gesellschaft eine Erscheinung gewinnt, in welcher es denen annehmbar ist, welche keinen andern Maßstab als diesen für die Werthung des Christenstandes haben. So wird durch die Wahrnehmung alles Fortschritts der Sittigung in den menschlichen Dingen und durch die Aneignung des auf diesem Weg Gewonnenen das Leben des Christen ein in sich selbst vor allem harmonisches, da ja sonst so zu sagen der Christ als Mensch hinter dem zurückbleibt, was er als Christ ist, und es wird andrerseits sein Leben mit dem der ihn umgebenden Gesellschaft in einer gottgefälligen Weise übereinstimmend. Sie ist Gott gefällig; denn sie mildert den Widerstreit, in welchem das Christenthum mit der nichtchristlichen Welt steht insoweit, als dies ohne Verleugnung des Christenthums möglich ist. Und damit ist hinwiederum dem Christenthum gedient; es soll, wer dem christlichen Leben fremd ist, nicht sagen können, daß auf seiner Seite die Sittigung des Menschlichen sich finde und auf Seite der Christen die Rohheit. Aber wie viel fehlt, daß das Leben der Menschen, auch der Christen, der Forderung eines in diesem Sinn gemeinten, auf diesem Weg zu erzielenden Culturfortschritts entspreche. Die Sünde verhindert und die Schwachheit menschlicher Natur erschwert es.

Die Sünde macht, daß die Meisten in dumpfer Gewohnheit dahin leben, die dann jeweilig nur durch eine in der Sünde wurzelnde Willkür unterbrochen wird. Auch die, welche Sinn dafür haben, daß der Mensch zu Gott geschaffen ist und also in dem durch seine Erschaffung gesetzten natürlichen Leben, wie er da sich hält und gibt, diese seine Bestimmung ausprägen soll, macht die Sünde dessen immer wieder uneingedenk und läßt sie das Meiste von dem, was gemeinmenschlicher Art ist, so thun, wie sie es einmal gewohnt sind, oder wie das Herkommen es mit sich bringt. Aber nicht blos dies. Die Sünde macht auch unzugänglich für die Forderung, die Dinge des natürlich menschlichen Lebens unter das sittliche Gesetz zu begreifen. Ja man thut sich wohl gar etwas darauf zu Gute, daß man in seiner Willkür hat, es in diesen Dingen so oder anders zu halten, was ganz gut neben der peinlichsten Pflichterfüllung in den Dingen des Berufslebens einhergehen kann. Das Schlimmste aber ist, wenn man jene Forderung vorgeblich durch eine Weise des Seins und Thuns erfüllt, die sich für die subjective Verwirklichung der objectiven Religion gibt, während sie in Wahrheit Verkehrung derselben in ihr Gegentheil ist. So thaten in feinerer Weise manche der Romantiker, und so thaten in grober Weise jene, die sich die Rehabilitatoren des Fleisches nannten. Was sie die ächt menschliche Religion, die höhere Sittlichkeit nannten, das war nichts Anderes als eine Sublimirung des sündhaft Natürlichen, eine Idealisirung und allegorische Vergeistigung desselben.

Der Kampf gegen diese Verneinungen, Verkehrungen dessen, wodurch Alles, was der Mensch als Mensch lebt, Gottes würdig und Aeußerung seines Bewußtseins ist, zu Gott geschaffen zu sein, fordert einen Glauben an die Menschheit der Art, daß er gewiß ist, der in der Menschheit waltende Geist Gottes ist ein Geist der Heiligkeit, und wird sich als solchen in der freilich nicht extensiv Alle, wohl aber intensiv Alles umfassenden Heiligung des menschlichen Thuns und Wesens erzeigen. Wer

dieses Glaubens ist, wird sich nicht damit begnügen, nur Einzelheiten, sei es der ungesitteten Rohheit oder der unsittlichen Verbildung zu steuern, sondern er wird vor Allem sich selbst und Andern das Gewissen für die Pflicht schärfen, alles Gemeinmenschliche, alles menschlich Natürliche unter die Zucht des Geistes zu stellen, welcher der Menschheit nicht innewalten würde, wenn sie nicht zu persönlicher Gemeinschaft mit Gott erschaffen wäre.

Erschwert wird aller Fortschritt auf dem Wege der Versittlichung des menschlich Natürlichen durch die Schwäche unserer Natur, die nicht Sünde ist, aber Folge der Sünde, indem sie uns unmöglich macht, in jedem Augenblick und gleichzeitig alles das, was im gemeinmenschlichen Leben der Augenblick bringt und fordert, darauf anzusehen und so zu würdigen, wie es gethan sein will, um ein Moment in der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft des Menschen zu sein. Ehe wir dazu kommen, es uns darauf anzusehen und so zu würdigen, ist meist schon gethan, was so gethan sein will. Wir thun das Allermeiste gewohnheitsmäßig und ohne es vorher bedacht zu haben. Hiezu kommt, daß auch der Einzelne von seiner Umgebung viel zu abhängig ist, um das, was er nach Maßgabe sittlicher Würdigung thun sollte, so zu thun, wie es seinem eigenen sittlichen Urtheil, seiner eigenen sittlichen Würdigung entspricht. Ist es ja doch Selbstpflicht des Einzelnen, in so Vieles sich zu fügen, was wir anders thun möchten oder anders gethan sehen möchten. Wir müssen uns aber darein fügen, wenn wir uns nicht den Weg der Mitwirkung zur Sittigung und Versittlichung des menschlich natürlichen Lebens im Großen und Ganzen versperren wollen, indem wir nämlich für unser Thun oder unsere Förderung in diesem und jenem einzelnen Fall kein Verständniß finden würden, das erst hervorgerufen und gewirkt sein will. Wir würden übel daran thun, in solchem Fall auf dem Einzelnen zu beharren, es so und so zu thun, es so und so gethan wissen zu wollen, damit aber unsre ganze sittliche Stellung zu

diesen Dingen den Menschen unsrer Umgebung unverständlich zu machen.

Damit will aber nicht gesagt sein, daß man an der uns hier gestellten Aufgabe verzweifeln dürfte. Wir dürfen es nicht aufgeben, uns selbst und Andre zu einer gotteswürdigen Weise in den menschlich natürlichen Dingen zu erheben, zu erziehen, sondern, wie oft auch unsre Bemühung auf diesem Wege an unserer eigenen Schwachheit oder an der Schwachheit der Andern scheitert, sind wir verpflichtet, diese Arbeit fortzusetzen in der Zuversicht, daß Gott, der den Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm geschaffen hat, seinen Geist als einen Geist der Macht in uns walten läßt, durch den wir hoffen können, alle Hindernisse eines diese Bestimmung verwirklichenden natürlichen Lebens überwunden zu sehen, ob auch nur je und je in dem und jenem, aber doch fortschreitend überwunden zu sehen. Diese Zuversicht gehört aber dazu, und so kann auch der Christ ohne Selbsttäuschung und abergläubische Hoffnung auch ein zukünftiges goldenes Zeitalter solch fortschreitender sittlicher Durchbildung des natürlichen menschlichen Lebens für möglich achten. Er kann es, und nur er kann es, weil sein Glaube an den die Menschheit durchwaltenden Geist Gottes, ihres Schöpfers, für ihn in Eins zusammengeht mit seinem Glauben an den in ihr waltenden Geist Jesu Christi, welcher ein und derselbe ist mit jenem. Nur in Verbindung mit der Verchristlichung der Menschheit ist ihm jene Versittlichung ihres natürlichen Wesens eine Hoffnung. Er weiß wohl, daß das Christenthum durch die Atmosphäre, die es um sich vorbereitet, auch auf die, welche ihm fremd sind, sittigenden Einfluß hat. Aber diese Sittigung ist nur da eine Versittlichung derselben, wo sie wird, was wir subjective Verwirklichung der objectiven Religion nannten, und zu solcher kommt es da nicht, wo Widerstreit ist gegen das Christenthum. Daher sagten wir, daß der Culturfortschritt, den wir meinen, ein nicht extensiv, wohl aber ein intensiv Alles umfassender ist. In dem Maße dagegen, als die Menschen ein nur innerweltliches

Leben führen und von einem andern nicht wissen wollen, wird ihre Sittigung des Menschlich-Natürlichen blos eine Verannehmlichung, nicht aber eine Heiligung des natürlichen Lebens, und sie wird nicht hindern, daß die thierischen Triebe sie immer wieder durchbrechen.

So berührt sich die Versittlichung des Allgemeinmenschlichen, bei deren Beschreibung wir zuletzt angelangt sind, mit dem Leben der Widergeburt, und ihre Vollendung, welche darin besteht, daß die durch die Schöpfung gesetzte Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, seinem Schöpfer, durchweg eine selbstbewußte und selbstgewollte ist, trifft mit der Verklärung des durch die Wiedergeburt geschaffenen Lebens in Eins zusammen. So ist hier unsre Beschreibung des christlich sittlichen Handelns an einem Punkt angelangt, wo sie sich mit dem Ausgangspunkt unserer Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens überhaupt berührt. Wir sehen daran, daß wir den ganzen Umfang des sittlichen Gebiets umschrieben haben.

Aber bisher sagten wir vom Verhalten des Christen auf dem gemeinmenschlichen Gebiet, des Christen als Menschen, wie dasselbe für Alle dasselbe und gleiche ist. Es gibt aber auch auf diesem Gebiet besondre Verhältnisse des Einzelnen zum Einzelnen, des Einzelnen zur Menschheit, mit denen eine sonderliche Näherbestimmung des von uns bisher beschriebenen Handelns gegeben ist.

Was die Verhältnisse des Einzelnen zum Einzelnen anlangt, so sind sie theils durch äußere Fügung gegeben, welche den Einen auf den Andern anweist, theils durch innere Zusammengehörigkeit, welche den Einen mit dem Andern sonderlich verbindet. Wir sprechen zuerst von jenen.

Die äußere Fügung macht den Einen zum Nächsten des Andern. Was der Mensch dem Menschen schuldet, abgesehen von den Beziehungen, in welchen wir die Einzelnen auf den früher beschriebenen Gemeinschaftsgebieten gefunden haben, das weist die äußere Fügung den Einzelnen an, gerade diesem Ein-

zelnen sonderlich zu thun oder es sich von ihm thun zu lassen. Dies ist aber dann ein Mannigfaltigstes je nach Maßgabe der Beschaffenheit des Moments, welcher den Einen mit dem Andern zusammenbringt, indem sich darnach bemißt, was und wie es zu geschehen habe. Es findet Einer den Andern in leiblicher Noth, in benachtheiligender Unwissenheit, in gedrückter Seelenstimmung, in Gefahr, am Leibe oder Eigenthum oder auch an der Seele Schaden zu leiden. So verschieden diese Berührungen sind, so verschieden ist die Bethätigung der Menschenliebe, welche Einer dem Andern schuldet. Begränzt ist die Pflicht derselben nur durch vorhergegangene Pflichten; aber durch sie ist sie auch beschränkt. Abgesehen davon umfaßt sie jede Art von Hingabe bis zu der des eigenen Lebens. Am schwersten fällt oft den Andern zu warnen, von Thorheit oder Unrecht ihn abzumahnen. Man opfert oft leichter von Geld und Gut, als daß man dem Andern die Wahrheit sagt.

Was zü thun, und wie es zu thun ist, das bemißt sich also einerseits nach der Beschaffenheit des Moments, der den Einen mit dem Andern in Berührung bringt, aber dann auch nach dem Verhältniß, in welches der Moment den Einen zum Andern bringt. Es will da nicht gepredigt sein, wo leibliche Hülfe Noth thut, womit nicht gesagt sein soll, daß, wenn gleichzeitig ein sittliches Verderben vorliegt, das begleitende Wort der Rüge ausgeschlossen wäre. Es will der nicht mit einem Almosen abgefunden sein, welcher Arbeit begehrt und der Arbeit bedarf. In solchem Fall kommt freilich der, welcher Arbeit geben kann, anders zu stehen, als der, welcher sie nur bei einem Andern verschaffen kann, oder der auch hiezu nicht in der Lage ist und darum nur so helfen kann, daß er das Leben des Arbeitbedürftigen so lange fristet, bis er sie findet. Es heißt eben, „was ich habe, das gebe ich dir.“ Wie manchmal ist mit einer Zurechtweisung mehr gedient, als mit einer materiellen Hülfeleistung, die gerade bei diesem und in diesem Moment übel angebracht wäre. So hat sich der Mensch dem Menschen als Nächster zu beweisen.

Aber wir sollen uns auch vom Andern das thun und leisten lassen, was er uns thun und leisten kann, und was wir bedürfen. Der Christ wird das vom Andern nicht so hinnehmen, geschweige fordern, als ob es ihm persönlich geschuldet wäre; verpflichtet weiß er den Andern gegen Gott. Aber andrerseits verschließt er sich auch nicht gegen das, was der Andre ihm bietet, wenn er es bedarf, und schämt sich nicht, darum zu bitten. Verschämte Armuth und Bettelstolz ist zweierlei. Ein tröstliches Wort in Kummer läßt ja der Christ sich gerne sagen, aber nicht minder ein ihn vor Thorheit oder Unrecht warnendes Wort. Er verschmäht es nicht, von dem sich berathen zu lassen, der bessern Rath weiß, als er selbst, und ist hiefür weder zu weise, noch auch zu hoch gestellt. So läßt er sich zu Dank verpflichten und zahlt ihn auch mit dem, was er dem Andern entgegen zu leisten vermag, und, wenn er sonst nichts hätte, so leistet er es ihm mit Fürbitte.

Daß Einer dem Andern sich als Nächsten erzeigt und den Andern sich es sein läßt, das hebt das sonstige Verhältniß nicht auf, sondern schließt es ein. Durch das Nächstenverhältniß wird der Unterschied, welcher sonst zwischen den Beiden besteht, von denen Einer dem Andern der Nächste ist, nicht aufgehoben; es werden die sonstigen Verhältnisse zwischen ihnen nicht nivellirt. Durch unbedachtes Benehmen von der einen Seite und durch Unbescheidenheit von der andern kann es leicht dazu kommen, daß berechtigte Verschiedenheiten auf eine unberechtigte Weise da ausgeglichen werden, wo der Eine dem Andern sich als Nächsten erzeigt. Wenn der Höherstehende dem Geringen einen Dienst der Nächstenliebe leistet, wie in Pflege der Armuth, in Vereinsthätigkeit zum Zweck der Bildung, wenn es da zu solcher Nivellirung der anderweitigen göttlich berechtigten Verhältnisse kommt zwischen dem, der da leistet, und zwischen dem, welchem geleistet wird, so wird dadurch ein Schaden angerichtet, welcher tiefer greift, als der, dem man abhilft. Es wird eine sittlich verwerfliche Sinnesart zu Tage ge-

fördert, welche die Grundvesten der menschlichen Gesellschaft bedroht.

Der Christ, welcher als Nächster in den gemeinmenschlichen Beziehungen seine sittliche Durchbildung beweist, bringt damit an seinem Theil das Christenthum zu Ehren bei denen, die ihm ferner stehen und fremd sind. Ein ungesunder Pietismus gibt sich darin zu erkennen, daß er es in dieser Hinsicht fehlen läßt. Seine Liebe ist eine engherzige, die sich auf eine Bruderschaft einschränkt, welche selbst eine willkürlich beschränkte Gemeinschaft ist im Gegensatz zur Kirche. So viel von dem Verhältniß des Menschen zum Menschen, welches durch äußere Fügung zu wege kommt, die den Einen auf den Andern anweist.

Die andre Art von sonderlichem Verhältniß auf dem gemein menschlichen Gebiet ist diejenige, welche auf innerer Zusammengehörigkeit beruht, indem Einer für den Andern sonderlich geschaffen ist. Das gibt sich dann kund in der sonderlichen Neigung, welche die beiden miteinander verbindet. Hier thut der Christ dasjenige, was das allgemein menschliche Verhältniß des Einen zum Andern in einzelnen Momenten mit sich bringt oder in einzelnen Beziehungen, also dasjenige, was der Nächste dem Nächsten thut, er thut es in der Art, daß es Bethätigung seiner Neigung gegen den andern und Erwiederung der Neigung gegen ihn ist. Jeder läßt sich das vom Andern thun und nimmt es hin als eine Steigerung seiner Neigung. Die Freunde können Brüder in Christo sein. Aber ihre Freundschaft bleibt darum immerhin etwas von diesem christlichen Bruderverhältniß Verschiedenes und davon Unabhängiges. Die Freundschaft ist das nicht, was sie heißt, wenn sie nur etwa durch Uebereinstimmung im kirchlichen oder staatlichen Handeln zu wege kommt und darauf beruht. Ebenso wenig darf sie aufhören, wenn sich eine Verschiedenheit der Sinnesweise auf diesen Gebieten ergibt. Wenn sie dann aufhört, dann ist sie keine Freundschaft gewesen.

Eine Pflege der Neigung, welche den Freund mit dem Freund verbindet, ohne Bethätigung derselben durch ein Handeln,

wie das Verhältniß des Menschen zum Menschen dasselbe mit sich bringt, ist eine faule Freundschaft. Auf dem Gebiete des Freundschaftsverhältnisses ist dasjenige, was der Mensch dem Menschen vermöge der Nächstenliebe im einzelnen Moment, in einzelner Beziehung leisten mag, in seinem ganzen Umfang stetig geboten. Dahin gehört auch, daß Einer dem Andern die Wahrheit sagt. Aber eben hier zwischen Freunden fällt es oft am schwersten, daß man sich entschließt, die Thorheit oder das Unrecht des Andern zu rügen. Freilich ist solche Rüge auch kein Freundes Thun, wenn sie nicht in derjenigen Gestalt und Weise geschieht, daß der Andre darin die Bethätigung der Freundesneigung erkennt und spürt. Materielle Hülfleistung fordert, wo sie zwischen Freunden vernothwendigt ist, eine eben durch das Freundschaftsverhältniß erheischte Zartheit des Handelns, wie sie auf dem Gebiete der allgemeinen Nächstenliebe nicht erheischt ist. Das Gleiche gilt aber auch in Bezug auf Hinnahme dessen, was der Freund bietet und erweist. Wer das, was der Freund ihm leistet, als eine Schuldigkeit hinnimmt, zu welcher das Freundschaftsverhältniß den Andern nothwendig verpflichtet, der wird den Freund dadurch erkälten und dahin bringen, daß er sich auf dasjenige zurückzieht, was der Nächste dem Nächsten im einzelnen Moment zu leisten hat, womit das Freundschaftsverhältniß aufhört. Oder wenn Einer die nach Freundes Art ertheilte Rüge als eine Verletzung der Freundschaft aufnimmt, so beweist er, daß er eine faule Freundschaft will, welche zu pflegen ein Unrecht auf Seiten des Andern wäre.

Die Freundschaft darf nicht hindern, daß dasjenige geschehe, was der Nächste dem Nächsten schuldet. Der Freund darf nicht einen Anspruch machen und darf solchem Anspruch keinen Raum geben, welcher dasjenige ausschließt, wodurch Gott durch seine Fügung im einzelnen Moment den Einzelnen auf den Einzelnen anweist, geschweige, daß das Freundschaftsverhältniß störend einwirken dürfte auf die Erfüllung derjenigen Pflichten, welche den eine frühere Stelle einnehmenden sittlichen

Gemeinschaften angehören, was namentlich leicht geschieht bei Verschiedenheit der kirchlichen oder der staatlichen, politischen Denkweise. Diese Pflichterfüllung darf nicht alterirt werden dadurch, daß der Freund vom Freunde verlangt, er solle ihm zu Gefallen sich so oder so verhalten, noch dürfte einem solchen Anspruch nachgegeben werden. Das Freundschaftsverhältniß geht so vielen sittlichen Verhältnissen nach, daß seine einzelne Bethätigung gar viel hinter anderer Pflichterfüllung wird zurücktreten müssen. Das thut aber dem Freundschaftsverhältniß keinen Abbruch. Es geht dasselbe ja nicht in seinen einzelnen Bethätigungen auf, es ist ein stetiges. Wo eine Freundschaft um deswillen aufhören würde, weil der Andre solchen Zumuthungen, wie wir sie für sittlich unberechtigt erklären mußten, nicht nachgebe, da wäre die Freundschaft selbst eine Täuschung gewesen.

Nächstenliebe also und Freundesliebe sind die beiden Pflichten, welche aus sonderlichen Beziehungen des Menschen zum Menschen, des Einzelnen zum Einzelnen erwachsen. Es gibt aber auch eine Weise, wie der Einzelne zur Menschheit als Solcher in einem sonderlichen Verhältniß stehen kann. Es gibt einen dem allgemein menschlichen Gebiet angehörigen Sonderberuf. Die Gemeingüter dieses Gebiets können Gegenstand eines Lebensberufes sein, dessen Ausübung nicht sowohl dem Einzelnen, als vielmehr der Menschheit im Ganzen, der Menschheit als der Besitzerin dieser Gemeingüter zu Gute kommt.

Dieser Sonderberuf ist ein zwiefacher zunächst, indem in ihm das Verhältniß, in welchem der Mensch seinem Wesen nach zu den Gemeingütern der Menschheit steht, zur Sache eines Lebensberufs wird. Als selbstbewußtes und selbstbestimmbares, als denkendes und wirkendes Wesen kann sie der Mensch zum Gegenstand einerseits einer erkennenden und andrerseits einer ausübenden Thätigkeit machen und, wo dies in der Weise eines Lebensberufs geschieht, da findet eben der Sonderberuf auf dem allgemein menschlichen Gebiete statt, von dem wir nun sagen.

Erkenntniß einerseits und Handhabung andrerseits der Gemeingüter des gemein-menschlichen Gebiets, wie sie zur Sache eines Lebensberufs wird, ist Wissenschaft und Kunst, Kunst in jenem weiteren Sinn des Worts, daß sie die als Lebensberuf geübte methodische Uebung eines Könnens ist, so wie Wissenschaft das als Lebensberuf geübte methodische Erkennen ist. Wir haben nun die verschiedenen Gestaltungen von Wissenschaft und Kunst, die sich hienach ergeben, aufzuzeichnen.

Die wissenschaftliche Erkenntniß der menschlichen Natur, die wissenschaftliche Selbsterkenntniß des Menschen, wie er durch die Schöpfung gesetzt ist, ist die Philosophie, welche den im Menschen verwirklichten Schöpfergedanken Gottes nach denkt und in Form der Entwicklung reproducirt. Je einheitlicher sie den Menschen erfaßt als das vernünftig sittliche Wesen, das er ist, desto wahrer ist sie, und je unverhohlener sie die Störung des durch die Schöpfung gesetzten menschlichen Wesens durch die Sünde und Tod anerkennt, ohne sie aus der Schöpfung begreifen zu wollen, desto wahrer ist sie wiederum. Wenn sie ein widerspruchsloses, in sich geschlossenes System herstellen will, wird sie unwahr; Sünde und Tod bleiben hier auf dem Gebiete dieses Erkennens nothwendig Räthsel.

Die Kunst, die menschliche Natur als Mittel der Selbstdarstellung ihres Wesens zu verwenden, ist eine vielfache nach Maßgabe der möglichen Beziehungen zwischen des Menschen leiblichem und geistigem Wesen. Je mehr der Mensch sich selbst dazu genügt, sein einheitliches Wesen zur Darstellung zu bringen, desto höher steht die Kunst, die er übt; am höchsten, daß sich der Inhalt seines inneren Lebens in dem gesprochenen Worte ausprägt, die Kunst der Rede und Dichtung. Ihr zunächst steht, daß sich der Inhalt seines inneren Lebens im Ton ausprägt, die musikalische Composition, und daß er sich im Bilde Gestalt gibt, zu dessen Darstellung nun aber schon außer ihm befindliches Material erforderlich ist. Wiederum diesen Künsten zunächst steht die dramatische und die ausübende musikalische Kunst, welche das

Erzeugniß der ihnen vorangehenden Künste der Dichtung, der Musik den Sinnen vorführt, den Sinnen aber zum Zweck ihres geistigen Vernehmens. Endlich Tanz und ihm Verwandtes steht auf unterster Stufe, weil hier nur die Herrschaft des Willens über die eigene Leiblichkeit geübt wird. In dieser Folge sind die Künste sittlich zu werthen.

Die wissenschaftliche Erkenntniß der dem Menschen untergebenen Welt ist die Naturwissenschaft. Sie begleitet die Welt auf ihrem Weg zum Menschen hin, in welchem sie ihren Abschluß hat, und in dem Maße, als sie diesen Weg einhält, entspricht sie ihrer sittlichen Aufgabe. Sie ist dann geleitet von derjenigen Selbsterkenntniß des Menschen, deren Wissenschaft die Philosophie ist, aber nicht geleitet von der Philosophie, von einem außerhalb des naturwissenschaftlichen Gebiets entstandenen philosophischen System. Denn in letzterem Fall würde sie in einer ihrer sittlichen Aufgabe widersprechenden Abhängigkeit sich befinden. Der Philosophie am nächsten verwandt ist die Mathematik als die Wissenschaft der mit dem Nebeneinander und Nacheinander gegebenen Verhältnisse, dann die Physik als die Wissenschaft der Kräfte und ihrer Beziehungen zu einander, die Chemie als die Wissenschaft der Stoffe und ihrer Beziehungen zu einander. Auf diesen Disciplinen beruhen dann die andern, welche das Weltleben verstehen lehren, das kosmische in der Astronomie, das tellurische in der Geognosie. Die Physiologie ist die Vorstufe für die Anthropologie, in welcher die Naturwissenschaft sich abschließt.

Dieses wissenschaftliche Erkennen hat den in der Weltschöpfung verwirklichten Gedanken Gottes zum Gegenstand, denkt ihn nach, reproducirt ihn in der Form der Beschreibung.

Die diesem Erkennen entsprechende Kunst, die zum Lebensberuf gemachte methodische Ausübung der Weltherrschaft umfaßt von der Mechanik an, ihrer untersten Stufe, alle ihre Stufen bis zur ärztlichen Kunst, ihrer obersten.

Die wissenschaftliche Erkenntniß dessen, was wir die ob-

jective, sich versubjectivirende Religion genannt haben, die Erkenntniß der Bewegung der Menschheit in der Richtung auf das Ziel ihrer Bestimmung, der Gottesgemeinschaft, ist die Geschichtswissenschaft. Sie reproducirt den im Gemeinleben der Menschheit sich verwirklichenden Gedanken Gottes in Form der Erzählung. Je mehr sie von der richtigen Erkenntniß der Bestimmung der Menschheit geleitet ist, desto wahrer erfüllt sie ihre Aufgabe. Wenn man sagt, sie sei wesentlich Culturgeschichte, so wollen wir dies in dem Sinn verstehen, in dem wir von Cultur und Culturfortschritt geredet haben.

Die ihr entsprechende Kunst beschäftigt sich methodisch mit Lösung der Probleme der Humanität, wie solche vorliegen in der Sclaverei, der Leibeigenschaft, dem Proletariat, den mit dem Krieg verbundenen Uebeln. Diese Probleme fallen zumeist Staatsmännern zu, welche sie auf dem Gebiete ihres Staates zu lösen haben, aber ohne daß sie doch auf das einzelne staatliche Gebiet eingeschränkt werden; sie sind international. Alle Bestrebungen, welche die menschliche Gesellschaft dazu herstellen wollen, daß die Humanität in ihren Verhältnissen zur Ausgestaltung komme, gehören dieser höchsten und obersten Kunst an. Es ist die Kunst, welche zum Zweck hat, daß die Menschheit menschheitliche Gesellschaft sei. Man hat das Christenthum den rechten Socialismus genannt, und in der That berührt sich diese Kunst, von der wir nun reden, am nächsten mit der Bekehrung zu dem, in welchem nicht ist Mann und Weib, Freier und Knecht, Grieche, Scythe und Barbar, sondern alle der Eine in Christo, der neue Mensch, der in Allen das Ebenbild Gottes sieht. Denn so werthet, wer diese Kunst sich zum Lebensberuf gemacht hat, den Menschen, als Gottes Geschöpf, und sein Bestreben ist, das menschliche Gemeinleben der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft entsprechend, also menschenwürdig und gotteswürdig herzustellen.

Ein jedes dieser drei Gebiete, auf denen wir den wissenschaftlichen und künstlerischen Lebensberuf vorgefunden haben,

hat sein eigenthümliches Recht, damit aber auch seine Gränze. Die Philosophie kann nicht leisten wollen, was auf dem Wege der Naturwissenschaft oder Geschichtswissenschaft geleistet sein will. Wenn sie sich dessen unterwindet, so verläßt der Philosoph die sittliche Schranke seiner Aufgabe, und nicht blos begeht er einen scientivischen Fehler. Hinwider kann die Naturwissenschaft nicht philosophische Probleme lösen wollen. Wenn sie auf Räthsel kommt, darf sie nicht Hypothesen für sichere Ergebnisse ihrer exacten Forschung ausgeben. Ihre Hypothesen, in welche ihre Forschung ausläuft, dürfen nur die Art von Fragen haben, ob das etwa das Wort des Räthsels sei. Oder wiederum, wenn man sich anstellt, als werde der Menschheit durch die Erfindungen der Mechanik zur Erfüllung ihrer letzten und höchsten Aufgabe geholfen, so entwürdigt man den Menschen. Ein Zeichen sittlichen Verfalles ist es, wenn man Musik über die Poesie stellt, und ein Zeichen sittlicher Fäulniß, wenn man das Ballet dem Drama vorzieht.

Was nun die Träger solchen, dem gemeinmenschlichen Gebiet angehörigen Lebensberufes schaffen und bieten, das läßt sich derjenige, welcher solchen Lebensberuf nicht hat, zu Gute kommen, hilft auch an seinem Theil, daß diese Berufsweisen können gepflegt werden. Es gibt eine Pflicht der Bildung. Was jene Lebensberufsweisen zu Tage fördern, ist eine Gottesgabe, die gewerthet und angeeignet sein will, so aber, daß diese auf solche Weise zu wege kommende Selbstausbildung der Erfüllung der Christenpflichten auf den vorher von uns durchmessenen Gebieten nachsteht. Selbstverständlich hat jeder sich dasjenige sonderlich anzueignen, wofür er sich vorzugsweise befähigt findet.

Aber jene Berufsweisen bilden auch Berufsgenossenschaften, die sich durch die ganze gebildete Welt hin erstrecken. Gemeinsamkeit dieses berufsmäßigen Thuns ist eine durch die Natur desselben gebotene Pflicht, soweit sie dem Einzelnen irgend möglich ist. Vollends wäre es ein sittliches Unrecht, sich als Auto=

didakt abzusperren oder in solchem Lebensberuf so zu arbeiten, daß jeder immer von vorn anfinge ohne Benützung des schon Gegebenen. Innerhalb aber dieser Berufsgenossenschaften besteht ein Unterschied schöpferischer Begabung und der Begabung für die Verarbeitung der schöpferischen Gedanken und für die Nachbildung der künstlerischen Muster. Die Anerkennung dieses von Gott geordneten Unterschiedes wehrt einer Anarchie der Geister.

Der schöpferische Geist auf dem Gebiete jener höchsten Kunst, welche methodische Förderung der Humanität ist, steht innerhalb des natürlichen Lebens der Menschheit dem am nächsten, der in die Welt gekommen ist, das Räthsel zu lösen, welches die Menschheit durch die Sünde sich selbst geworden war, und das Problem, von ihr frei zu werden, die Sünde zu sühnen und den Tod zu wenden. Indem uns dieser Gedanke entgegentritt, werden wir inne, daß wir wieder an dem Punkt angelangt sind, wo sich der Ausgang unsrer Beschreibung des christlich sittlichen Handelns mit dem Ausgangspunkt desselben berührt. Wenn aber Christus unter jene schöpferischen Geister selbst gezählt und die Anbetung des Sohnes Gottes unter den Cultus des Genius befaßt wird, so bereitet sich darin ein Widerchristenthum vor, welches eine lediglich innerweltliche Religion ist, Verleugnung des überweltlichen Gottes und Selbstvergötterung des Menschen. So ist der Glaube an den Sohn Gottes aller wahren Sittlichkeit Anfang und Ende.

Sind wir nun mit unserer Beschreibung des christlich sittlichen Handelns auf dem allgemeinmenschlichen Gebiete zu Ende, so liegt uns wieder ob, die Schrift zu vergleichen.

Wir bedürfen vor Allem Zeugniß der Schrift dafür, daß wir gegen sonstigen Brauch ein Gebiet des allgemein Menschlichen abgegrenzt haben, welches seine eigene Stelle neben den sittlichen Gemeinschaften der Kirche und der Familie und des Staates einnimmt. Aber das wird sich wohl rechtfertigen als von der Schrift bezeugt, wenn wir sehen, welchen Nachdruck die

Schrift auf die Thatsache legt, daß das Menschengeschlecht ein einheitliches ist. Wo Paulus zu den heidnischen Athenern redet, da macht er dies geltend Act. 17, 26, daß Gott von eines Einen Geblüt her alles Volk der Menschen hat über die ganze Oberfläche der Erde hin wohnen machen. Es beruht auf jener Thatsache der Gegensatz zwischen der Wirkung, die von Adam aus über das von ihm stammende Menschengeschlecht ausgegangen ist, und zwischen der Wirkung, welche von Christo ausgeht auf die in und unter ihm zu einigende Menschheit, wie wir das Röm. 5, 12 und weiterhin ausgeführt finden. Ein gleichartiger Gegensatz ist 1. Cor. 15, 22 ausgesprochen, wenn es heißt, in Adam sterben sie alle, in Christo werden sie alle lebendig. Die Menschheit ist also im Sinn der Schrift in der That eine in sich geschlossene Gemeinschaft.

Leichter begreift sich, daß wir die Schrift für uns haben, wenn wir dieser Gemeinschaft die letzte Stelle anweisen und nicht etwa die erste. Es könnte sich ohnehin nur fragen, ob sie etwa die vorderste Stelle einnehmen solle in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens; denn daß sie der Kirche nicht voranstehen könne, ist aus unserm Schriftzeugniß für die Stelle des kirchlichen Handelns bereits hervorgegangen. Aber der Gang der Geschichte Israels zeugt dafür, daß wir der sittlichen Gemeinschaft der Menschheit die rechte Stelle angewiesen haben. Sie beginnt als Geschichte einer Familie, eines Hauses, setzt sich fort als Geschichte eines Volkes, und als dann Israel zum Vollbestand seines Volksthums gediehen war, als die Besonderheit desselben bleibend gesichert war, da kam dann das allgemein Menschliche bei diesem Volk zu seinem Recht, wie wir das sehen in den Proverbien, wo sich die Weisheitslehre in den allgemein menschlichen Verhältnissen bewegt, wie wir es sehen im Hiob, wo es sich um ein Räthsel des allgemein menschlichen Lebens handelt, wie wir es sehen im Canticum canticorum, wo das Verhältniß von Mann und Weib in seiner natürlichen Schöne zur Darstellung kommt, endlich im Kohelet, wo das Leben in

seiner Richtigkeit und das, was dem Menschen das allein Sichere ist, hervorgehoben wird.

Wir haben dann Gemeingüter dieses Gemeinschaftsgebietes unterschieden; daß wir sie richtig unterschieden haben, dafür dürfte genügen, auf den Anfang der Menschheit, wie die Schrift ihn lehrt, und das Ziel derselben hinzuweisen. Denn der Anfang ist doch das gewesen, daß Gott erst den Menschen als ein körperlich geistiges Wesen geschaffen hat, Erde von Erde, aber mit dem Lebensodem aus dem Munde Gottes, und das Zweite war dann, daß er den so Geschaffenen in die ihm zubereitete Wohnstätte bringt, dieselbe zu pflegen und ihrer zu warten; und das Dritte ist, daß ihm das Gebot gegeben wird, an welchem er sein Verhältniß zu Gott bewähren soll. Das entspricht den drei Gemeingütern, die wir unterschieden haben, wo das erste die menschliche Natur, die den Menschen von andern Geschöpfen unterscheidet, das zweite die dem Menschen eignende Weltherrschaft und das dritte die objective Religion war. Und diesen drei Gemeingütern gibt denn ein gleichartiges Zeugniß auch der Ausgang der Geschichte der Menschheit; denn sie geht aus erstlich in die geistleibliche Verklärung der Menschheit, daß sie dem verklärt lebenden Christ gleichgestaltet wird; zweitens, mit Hebr. 2, 5 zu reden, in die Herrschaft über die Welt der Zukunft; denn dem Menschen, heißt es dort, hat Gott die οἰκουμένη μέλλουσα gegeben; und das dritte ist, daß Gott, mit der Apokalypse zu reden, Wohnung macht in der Menschheit und sie ihm priesterlich dient.

Wir beschrieben dann das auf dem allgemein menschlichen Gebiet statthabende christliche Handeln, wie es sich in der Richtung auf diese Gemeingüter gestaltet. Innerhalb der alttestamentlichen Schrift bleibt ja nun freilich das dem allgemein menschlichen Gebiet angehörige sittliche Handeln in die Gränzen des israelitischen Volksthums eingeschränkt und erleidet auch hier Einschränkung durch das Gesetz, welches nothwendig der Volkseigenthümlichkeit dieser Gemeinde Gottes gleichartig sein mußte.

Aber im neuen Testament wird nun neben der φιλαδελφία, der gegenseitigen Liebe, die ἀγάπη anbefohlen, die allgemein menschliche Liebe; „und in der Bruderliebe die allgemeine Liebe" so schließt jene Aufzählung im Beginn des 2. Petrusbriefes (2. Pet. 1, 7). Der Apostel Paulus hieß den Titus die seiner Leitung Anbefohlenen ermahnen, daß sie seien gütig und linde gegen alle Menschen Tit. 3, 2, und im 1. Timotheusbrief ist das Allererste, was der Apostel dem Timotheus einschärft, daß er in der ephesinischen Gemeinde darauf halte 2, 1, daß man in versammelter Gemeinde Fürbitte thun solle für alle Menschen ohne Unterschied und danksagen für sie alle. Wir hören denselben Apostel Gal. 6, 10 die Christen ermahnen, daß sie Gutes erzeigen sollen, das Gute thun sollen gegen alle Menschen, nur fügt er dann allerdings hinzu, insonderheit gegen diejenigen, mit denen sie im gleichen Glauben verbunden sind. Jetzt heißt es recht im Gegensatz gegen das mosaische Gesetz 1. Tim. 4, 4, es ist jegliches, was geschaffen ist, gut und nichts verwerflich. Das ist gesagt in Bezug auf Essen und Trinken, welches also jetzt keinen solchen Einschränkungen mehr unterliegt, wie im mosaischen Gesetz; denn, sagt der Apostel Hebr. 13, 9, es ist gut, daß das Herz gefestigt werde durch Gnade, nicht durch Speisen; die ihren Wandel einen solchen sein lassen, daß es sich für sie um die Speisen handelte, sie haben davon keinen Nutzen gehabt, es ist ihnen ohne Werth gewesen und geblieben für ihr Verhältniß zu Gott. Es ist also jegliches gut, was mit Danksagung genossen wird. Nun wird der Grundsatz geltend gemacht und anerkannt: „Es ist mir Alles erlaubt" 1. Kor. 6, 12, aber freilich mit der Einschränkung: „Doch ist nicht Alles zuträglich," weder dem selbst, dem es an sich erlaubt wäre, noch den Andern, auf die er Rücksicht zu nehmen hat, und wieder wird hinzugefügt: „Doch werde ich mich zu keines Dinges Knecht machen lassen." Und wiederum gilt der Grundsatz, daß durch das, was einem etwa an sich erlaubt wäre, der Nächste, der Mitchrist nicht darf ein Aergerniß nehmen, daß er etwa darüber zu

Fall käme, weil er ein Gleiches zu thun sich veranlaßt fände, ohne daß er die innerliche Freiheit dazu hat. 1. Kor. 8, 13. Ein Gleiches schärft er im 14. Capitel des Römerbriefes ein V. 14, daß Nichts an sich selbst gemein, nämlich den Heiligen ungleichartig, also unrein ist; aber „wenn ich damit dem Bruder ein Aergerniß gebe, so wollte ich kein Fleisch essen mein Leben lang“. Es ist also wieder dieselbe Einschränkung, unter welcher von jener Erkenntniß und Anerkenntniß, daß alles Geschaffene an sich gut sei, Gebrauch gemacht sein will. Aber alles, was der Mensch thut, das kann so geschehen, daß Gott damit geehrt wird. So sagt Paulus 1. Kor. 10, 31: „Ob ihr esset, ob ihr trinket, es geschehe alles zu Gottes Ehre.“

Als in der Muttergemeinde zur klaren Erkenntniß und unbedingten Anerkenntniß kam, daß es Gottes Wille sei, es solle neben der Gemeinde Gottes aus Israel eine heidenchristliche Gemeinde sich bilden, da empfahl Jakobus und empfahl auf seinen Antrag die Muttergemeinde der heidnischen Christenheit eine vierfache Enthaltung, welche also nicht blos dem Einzelnen anheimgegeben sein soll, sondern welche die heidnische Christenheit als solche für zurechtbestehend anerkennen sollte. Das war Enthaltung von geschlechtlicher Zuchtlosigkeit, Enthaltung von der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und Enthaltung von Blut und Ersticktem, das man nicht essen solle. Also auf das geschlechtliche Leben, auf den geselligen Verkehr und auf die Nahrung beziehen sich diese vier Stücke; aber es sind das nicht willkürliche Beschränkungen des natürlichen Lebens. Das geschlechtliche Leben soll in die sittliche Ordnung der Ehe gefaßt sein, das ist ein Grundsatz eines Gemeinlebens, wie es dem Bekenntniß zu Christo entspricht. Der gesellige Verkehr nach außen soll keine Verleugnung des wahrhaftigen Gottes sein, wie es der Fall wäre, wenn die Christen sich nach wie vor an den Götzenopfermahlzeiten ihrer Volksgenossen betheiligten; und die Nahrung soll sich innerhalb der Grenzen halten, die durch das natürlich sittliche Gefühl gezogen sind; denn als

ihm widerstreitend ist es anzusehen, daß der Mensch Blut d. h. das Fleisch in seinem Blut, das rohe Fleisch oder daß er Ersticktes esse, dem das Blut nicht ausgelassen ist, denn das Fleisch ist dem Menschen zur Nahrung gegeben, nicht das Blut. So sind da also nicht willkürliche Einschränkungen des natürlichen Lebens gegeben, vielmehr sind sie wohlgeeignet, die Grundlage zu bilden für eine selbständige heidenchristliche Gemeinsitte.

Röm. 14 ist von solchen Christen die Rede, die sich ein Gewissen daraus machten, Fleisch zu essen und Wein zu trinken; sie meinten, das vertrage sich nicht mit der Heiligkeit des Christenlebens. Der Apostel nöthigt sie nicht, Fleisch zu essen und Wein zu trinken, aber er bezeichnet sie der Gemeinde, an die er schreibt, als solche, die schwach im Glauben seien, nicht irrig, aber zu schwach im Glauben, als daß sie sich über solche Bedenken hinwegsetzen könnten. Man soll sie schonen und nicht etwa durch rücksichtsloses Vorgehen dahin bringen, daß sie thun, was ihnen ihr Gewissen verbietet. Aber andrerseits verbietet er auch, daß sie die Andern, die diese ihre Schwäche nicht theilen, etwa darum für schlechte Christen achten. Grundsätzlich lehrt Paulus die colossische Gemeinde im 2. Kapitel seines an sie gerichteten Briefes, daß sie schlechterdings keine Ursache habe, auf jene zu hören, die ihr dies und das äußerliche Ding verbieten wollen; von solchem δογματίζεσθαι, sagt er, ist der Christ frei. Was dazu bestimmt ist, durch den Gebrauch verzehrt zu werden, das ist kein Ding, wovon dem Christen könnte gesagt werden, er solle es nicht anrühren und sich nicht damit zu schaffen machen, noch es genießen.

Die Arbeit, die gemeinmenschliche Arbeit ist in der neutestamentlichen Schrift an sich selbst als eine Pflicht des Menschen anerkannt. Paulus macht, was er nennt ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν, das Arbeiten von solchem, was für etwas gut ist, zur Christenpflicht Eph. 4, 28, Tit. 3, 14, und mit größter Schärfe geht er gegen den frommen Müßiggang vor, 2. Tim. 3. Es soll Jeder das Seine schaffen und von seiner Hände Arbeit

leben, 1. Thess. 4, 11. Gegen eitles Geschwätz und fade Possen spricht er Ephes. 5, 4 ein so scharfes Wort, wie gegen solche Reden, die um unsittliche Dinge sich bewegen. Er sagt, eine Unsittlichkeit ist auch das Possenreißen, die μωρολογία oder εὐτραπελία. So finden wir uns mit unserer Beschreibung des Handelns auf dem allgemein menschlichen Gebiete in Uebereinstimmung mit der neutestamentlichen Schrift.

Wir kamen dann auf die besondern Verhältnisse zu sprechen, die innerhalb dieser Gemeinschaft möglich und wirklich sind, auf das Verhältniß des Nächsten zum Nächsten und auf das Verhältniß des Freundes zum Freunde. Was das erstere anlangt, so wissen wir, daß schon dem mosaischen Gesetz zufolge der Fremdling dem Volksgenossen, was die Liebeserweisung anlangt, gleichgeachtet werden sollte. „Du sollst ihn (Lev. 19, 34) nämlich den Fremdling, der in deinen Thoren wohnt, lieben wie dich selbst", und dennoch konnte dann jener Schriftgelehrte, der wohl wußte, daß man seinen Nächsten lieben solle wie sich selbst, dem ihn darauf hinweisenden Jesus mit der Frage antworten: Wer ist mein Nächster? Hierüber belehrt nun Jesus mit dem Gleichniß von dem Samariter, der sich eines Juden annahm, während Priester und Leviten theilnahmslos an ihm vorübergingen. Damit lehrt also Jesus nicht etwa, daß man den Nächsten lieben solle, denn das wußte der Fragende auch, sondern er lehrt, daß man nicht fragen solle, wer ist mein Nächster?, sondern wem bin ich der Nächste? Denn darauf geht das Gleichniß hinaus, daß der Samariter dem unter die Mörder gefallenen Juden der Nächste gewesen ist und nicht war es ihm der Priester und Levite. Es soll also jeder demjenigen sein Nächster sein, der sich als solcher an ihm bezeugt, auf wen irgend Gottes Fügung ihn anweist. Dies stimmt aber mit unserer Aussage über das hier in Rede stehende Verhältniß und darnach gestaltet sich dann die Nächstenliebe.

Was das Freundesverhältniß anlangt, so hat man es wohl einen Mangel der hl. Schrift genannt, daß sie nicht zu

Freundschaft und Freundesliebe ermahne. Geboten ist es freilich nirgends, daß man einen Freund haben solle, weil sich das nicht gebieten läßt, und daß man den, welchen man zum Freunde hat, als solchen lieben solle, verstand sich auch freilich von selbst, da man den Nächsten lieben soll, ja den Feind. Aber ein leuchtenderes Beispiel des Freundesverhältnisses als das von David und Jonathan gibt es überhaupt nicht. Daran soll man sehen, was es heißt, Freund sein. Doch wir dürfen noch höher greifen und auch darauf hinweisen, daß Johannes unter den Zwölfen derjenige war, von dem es sonderlich heißt, daß Jesus ihn lieb hatte. Er war unter ihnen derjenige, welchen Jesus als Freund sonderlich behandelte, nachdem er zu ihnen sagt: ihr seid meine Freunde; aber Johannes ist der Jünger, den Jesus lieb hatte, wie es Joh. 13, 23 heißt.

So bleibt uns schließlich noch übrig, was sich auf die von uns bezeichneten Sonderberufsstellungen auf dem allgemein menschlichen Gebiet bezieht. Das erste hierauf Bezügliche, was uns in der Schrift begegnet, ist die Erfindung instrumentaler Musik und die Metallbereitung im Hause Lamechs des Kainiten, und Lamech selbst wird als Dichter vorgeführt. Das geschieht gegenüber dem Hause Seths, von dem es statt dessen heißt, daß man in demselben anfing, gemeinsamen Gottesdienst zu halten, denn so ist es dort gemeint. Der Gegensatz, der uns hier vorliegt, soll lehren, daß Bildung an sich kein Ersatz ist für die Gottesfurcht. Aber in Israel entfaltete sich dann, was wir jetzt Wissenschaft nennen und Kunst, auf dem Grund des religiösen Gemeinlebens. Vgl. Exod. 35, 31—35, wo von Bezaleel gesagt ist, Gott habe ihn mit Gottesgeist erfüllt, ihm Weisheit verliehen, um allerlei künstliche Geräthe zu machen. Wir finden dann Poesie, Musik, Tanz in dem nationalen Gemeinleben verwendet, wo dann freilich nach Beschaffenheit der Geschichte dieses Volks das allgemein Menschliche und Religiöse in Eins geht, wie z. B. bei jener Feier des Durchzugs Israels durch das rothe Meer. Exod. 15, 20 ff. So sind es dann nachmals

die בְּנֵי נְבִיאִים, die Prophetengenossenschaften, in deren Mitte solche Kunst gepflegt wird. Und David ordnete das Levitenthum in der Art, daß ein Zweig sonderlich für diesen künstlerischen Theil des Gottesdienstes verwendet wurde. Aber es wurde doch solche Kunst und solches Wissen überhaupt gepflegt und nicht blos für gottesdienstliche Zwecke. So wird uns Salomos Weisheit beschrieben 1. Reg. 5, 10 ff.; seine umfassende Naturkunde wird dort namentlich hervorgehoben, dann seine Spruchweisheit, wie er in מְשָׁלִים zu reden verstand, in denen Gedanken der Lebensweisheit unter künstlerische Form gebracht sind. Es wird seiner Lieder gedacht und der großen Zahl derselben, während im Psalmbuch nur einzelne derselben unter seinem Namen stehen. Er baute nicht nur das Haus des Herrn, sondern auch das Haus des Königs mit nicht minderer Sorgfalt, mit nicht minderem Aufwand. Die Weisen seiner Zeit gleichen ihm, ein Etham, Chalcol, Darde, und so haben wir uns auch wohl Prov. 25, 1 unter den Männern Hiskias solche Männer des Wissens und der Kunst zu denken; denn wir lesen, daß Hiskia durch sie eine Sammlung solcher מְשָׁלִים hat veranstalten lassen. Unter den heiligen Schriften Israels sind nicht nur solche Poesieen wie die תְּהִלִּים, sondern auch solche, wie die מְשָׁלִים, jene in künstlerische Form gebrachten Aussprüche der Lebensweisheit, oder Salomos שִׁיר הַשִּׁירִים, das seine Liebe zu der einen, die er sonderlich als sein Weib hatte, zur ägyptischen Königstochter verherrlicht, oder die Philosophie, wenn wir es so nennen dürfen, des קֹהֶלֶת, welche das menschliche Leben und Wesen abgesehen von der heiligen Geschichte betrachtet.

In der neutestamentlichen Schrift begegnet uns nichts, was auf solchen Sonderberuf von Kunst und Wissenschaft Bezug hätte; aber das verwundert uns ebensowenig, als es uns verwunderte, nichts in Bezug auf die Ausrichtung des obrigkeitlichen Amtes darin zu finden. Es hat Beides gleichen Grund. Bei der Gestalt und Zusammensetzung der apostolischen Gemeinde

war kein Anlaß, sich auf diese Dinge und Fragen einzulassen; da genügte, daß das Wort des Apostels Col. 3, 17 eben auf Alles, was der Christ that, seine Anwendung fand. Alles, sagt dort der Apostel, jedwedes, was ihr thut mit Worten oder mit Werken, Alles soll im Namen unseres Herrn Jesu geschehen unter Danksagung gegen Gott dem Vater. Man hat gemeint, Col. 2, 8 schließe der Apostel die Philosophie von dem christlichen Leben aus, und freilich es begegnet dort das Wort *φιλοσοφία*, aber man muß eben näher zusehen, in welchem Gegensatz von ihr geredet ist. Von der *σοφία* des Christen hat der Apostel vorher geredet, deren Reichthum beschlossen liege in der Person Christi, so daß wer ihn hat und kennt, in dem Vollbesitz der Weisheit ist. Allein da ist es um die Weisheit zu thun, die sich auf das Verhältniß zu Gott bezieht, und da sagt nun der Apostel, daß man nicht solle die Stelle der alleinigen Weisheit, der in Christo gegebenen, einnehmen lassen von einem Weisheitsstreben, *φιλοσοφία* im Gegensatz zu *σοφία*. Insofern der Mensch sich selbst Gegenstand eines wissenschaftlichen Erkennens werden mag, gibt es ja freilich eine *φιλοσοφία*, welche unter jenes ausschließende Urtheil des Apostels nicht fällt.

Wir haben die Schrift verglichen und wenden uns nun zu einer Uebersicht der geschichtlichen Entwicklung der Christenheit und sehen, wie fern sie dem Zeugniß gibt, was wir als das christlich sittliche Verhalten auf dem allgemein menschlichen Gebiete beschrieben haben.

An den Christen der ersten Zeit war den Heiden nicht blos das so verwunderlich, daß sie sich untereinander so lieb hatten, sondern auch, daß sie solche allgemeine Menschenliebe hatten und übten. Man verwunderte sich, daß sie der von ihren eigenen Angehörigen verlassenen Kranken mit eigner Lebensgefahr und dringendster Gefahr der Ansteckung sich annahmen und sie pflegten, wie sie z. B. bei jener großen Pest in Alexandrien gethan haben. Man verwunderte sich, daß sie der von ihren Eltern, wie ja so oft geschah, ausgesetzten Kinder sich annahmen

und diese Findlinge aufzogen. Bekanntlich sind Wohlthätigkeitsanstalten dem Heidenthum fremd gewesen, sie sind eine Erfindung des Christenthums, welche Julian, als er dem Heidenthum wieder aufhelfen wollte, nachzuahmen für nöthig hielt.

Aber andrerseits zogen sie sich von Dingen zurück, die nach heidnischen Begriffen zu menschlichem Gemeinleben gehörten. Man nannte sie deßhalb ein lichtscheues Geschlecht. Man sah sie nicht bei den Schauspielen, den Gladiatorengefechten, den Thierkampfspielen. Clemens Alexandrinus war gegen das Schauspiel aus dem Grunde, daß dieses Spiel niemals als ein ernstliches Geschäft betrieben sein wolle. Aber das war ja der eigentliche Grund nicht, warum die Christen vom Schauspiel fern blieben. Sie konnten dem heidnischen Schauspiel nicht beiwohnen, ohne daß ihnen Heidnisches vorgeführt wurde, und dem entzogen sie sich. Daß aber Christen, die vor Blutvergießen solchen Abscheu hatten, daß sie den Kriegsdienst mieden und selbst nicht Richter sein wollten, um nicht in den Fall zu kommen, ein Todesurtheil fällen zu müssen, solchen Gladiatorenkämpfen und Thierkampfspielen nicht beiwohnten, begreift sich von selbst. Noch fand man überhaupt eine solche Schaustellung, wie sie bei Schauspielen stattfand, eines Christen für unwürdig. Eine Synode von Elvira beschloß, daß ein Circuswagenführer oder ein Pantomime, welcher Christ werden wolle, erst sein Geschäft aufgeben müsse, ehe er getauft werden könnte.

Daß im Allgemeinen dem Christen ein richtiges Verhältniß zu den Dingen des allgemein menschlichen Lebens eignete, dafür ist eine Stelle bei Tertullian Apologeticus 42 bezeichnend, wo er sagt: „Wir Christen verschmähen keinen Genuß der Werke Gottes; nur beschränke ich ihn so, daß wir das Uebermaß meiden und den Mißbrauch. Wir gebrauchen den Markt und das Badehaus und die Schulen und die Werkstatt und alle andern Mittel des Weltverkehrs und bewohnen so mit euch Heiden die eine und selbe Welt. Wir thuen mit euch Kriegsdienste, treiben mit euch Schifffahrt und Handel, machen uns eure Ge-

werbe zu Nutz und lassen unsre Arbeit dem öffentlichen Nutzen dienen."

Doch haben wir schon sonst gesehen, daß Kriegsdienst von den Christen eben doch gemieden wurde. Ja wir sehen, daß man grundsätzlich Theilnahme an Kriegführung mit dem Christenthum unverträglich achtete. Das steht im Widerspruch mit dem allgemeinen Gesetz, das Tertullian aufstellt. Und so sagt Lactanz selbst noch in so viel späterer Zeit in Bezug auf den Handel, er zieme dem Christen nicht, welcher sich deßhalb davon fern halte. „Wie sollten die, sagt er, — was freilich ein wunderlicher Grund ist — an fremden Waaren Gefallen finden, die nach keinem Gewinn trachten, sondern mit dem nothwendigen Unterhalt sich begnügen." Und so allgemein gültig, wie es bei Tertullian erscheint, war doch auch der Satz nicht, daß der Christ keinen Genuß der Werke Gottes verschmähe. Zwar Origenes steht darin in Einklang mit dem Apostel Paulus, Röm. 14, man solle Fleisches und Weines sich nicht enthalten; nur das sei gut, fügt er hinzu, zu gewissen Zeiten zu fasten, um Keuschheit zu bewahren oder in der Schrift zu forschen.

Dagegen bis auf die Zeit des Hieronymus war die mönchische Anschauung vom Genuß der natürlichen Dinge so weit gediehen, daß er sich in Bezug auf das Fleischessen ganz ähnlich äußert, wie in Bezug auf das Ehelichwerden. Fleischessen sei dem Menschen nur der Herzenshärtigkeit wegen gestattet; unter dem Evangelium aber sollte es aufhören.

Was die geistige Seite des natürlich menschlichen Lebens anlangt, so war die Haltung jener ersten Jahrhunderte auch keine gleichmäßige. Ein Justin, Clemens Alexandrinus, Origenes achteten die Weisheit und Kunst des griechischen Alterthums, namentlich die Philosophie und hier wieder insonderheit die platonische. Man gebrauchte auch die heidnischen Schulen. Aber über den Werth der Bildung, welche dadurch gewonnen wurde, war man noch sehr verschiedener Meinung. Wie konnte Tertullian die Poesie würdigen, da in seinen Augen alle Erdichtung

eine Fälschung ist? Und so hielt er auch Nichts auf die Philosophie. Im Allgemeinen jedoch las man die Schriften der heidnischen Autoren, und sie in den Schulen mit Schriften christlicher Verfasser zu vertauschen, auf diesen Gedanken wurde man nur durch Julian gebracht, als er die Christen von den heidnischen Schulen ausgeschlossen wissen wollte.

Als die Christenheit die herrschende Bevölkerung des römischen Reichs war, kam mit dem Zurücktreten solcher Bedenken, wie man sie früher wohl genährt hatte, gar Vieles unter ihr begreiflicher Weise in Schwang, was vordem in einer Christengemeinde von Christen für unzulässig erachtet wurde. In dem heidnischen Rom ward nie mit solcher Wuth und Leidenschaft die Liebe zu den Circusspielen gepflegt, wie in dem christlichen Constantinopel. Sodann den in die christlich gewordene Welt neu eintretenden germanischen Völkern mußte man gar Vieles belassen, was ihrer Volkssitte angehörte, wenn es sich auch mit dem Christenthum nicht vertrug. Dagegen sollte nur die außerchristlich gebliebene Welt vom christlichen Verkehr ausgeschlossen werden. Der Verkehr mit den Ungläubigen war kirchlich verboten; ebenso dann der Verkehr mit Ketzern. Sie waren für rechtlos geachtet, also für untermenschlich, und ebenso die Juden, die man auch darnach behandelte. Und so hat man ja nachmals Indianer, als die neue Welt entdeckt wurde, und Neger für nicht den Christenmenschen gleich und schlechthin für untermenschlich angesehen und darnach behandelt.

Innerhalb der Christenheit selbst wurde dagegen alles Weltliche verchristlicht, so weit dies eben in äußerlicher Weise geschehen kann, und diese wenn auch oft nur äußerlich bleibende Verchristlichung hat wesentlich mitgewirkt zur großartigen Entwicklung von Kunst und Wissenschaft, welche das Mittelalter auszeichnet, zu jener großartigen Entwicklung der Baukunst, Dichtkunst, Philosophie in der abendländischen Christenheit. Aber eben diese Verchristlichung des allgemein Menschlichen brachte auch mit sich, daß das Geistesleben oft ungesund war und un-

wahr. Die Dichter vermengten Mariendienst und Frauendienst; ein Skotus Erigena mußte den Pantheismus seiner philosophischen Anschauung verhehlen und also heucheln, und wo dann der weltliche Sinn sich gegen diese aufgedrungene Christlichkeit sträubte, da kam es zu solcher Frivolität des Unglaubens, wie wir sie mit Verwunderung an Kaiser Friedrich II. wahrnahmen. Um das gesammte Weltleben, soweit es innerhalb der Christenheit lag, unter sich begreifen und beherrschen zu können, mußte die Kirche auch die tollste Weltlust in das kirchliche Leben mit einfügen, solche Unwürdigkeiten zulassen, wie das Eselsfest oder das Ostergelächter, mußte die Thorheit eines Carnevals autorisiren, wofür man sich dann die Fasten gefallen ließ und den Aschermittwoch.

Die Verchristlichung des Weltlichen, wie sie von der abendländischen Kirche des Mittelalters angestrebt wurde, konnte nur um den Preis einer Verweltlichung der Kirche erzielt werden, und dann bestand doch der große Unterschied, daß die Verchristlichung des Weltlichen insgemein eine äußerliche blieb, während die Verweltlichung der Kirche dem Christlichen recht ins innere Mark drang. Und dann wurde doch das nicht erreicht, weil es eben unausführbar war, daß die Christenheit ein lediglich innerhalb ihrer selbst abgeschlossenes Leben führte. Es wurde eben doch namentlich von den italienischen Seestädten Handel getrieben mit den Völkern des Islam, soviel er verpönt war, und es war nichts besser, wenn er mit päpstlicher Dispensation getrieben wurde. Die christlichen Völker und Fürsten sahen sich in der Lage, mit den Mächten des Islam Verträge zu schließen, und es geschah ja dann wohl auch, daß der Papst selbst die Hilfe des Sultans suchte und mit ihm einen Bündnißvertrag schloß. Die arabischen Schulen in Spanien wurden eben doch benützt, und die arabischen Schriften konnte man nicht entbehren; kannte man ja doch vorerst den Philosophen des Alterthums, den man sich zum Führer auf dem Wege der Systematisirung des Christenthums wählte, Aristoteles, nur aus arabi-

schen Uebersetzungen. Wenn dann der Papst das kopernikanische Weltsystem in die Acht erklärte, wenn er sich der Entdeckung einer neuen Welt widersetzte, als sie bereits geschah, so zeigte sich in solchen Thatsachen nur die Unhaltbarkeit dieser im Namen des Christenthums geübten Herrschaft über die Weltdinge.

Die Reformation schied dann, was dem natürlichen und was dem geistlichen Lebensgebiet angehört, und ermöglichte hiedurch, daß jedes von beiden zu seinem vollen Rechte kam. Durch diese grundsätzliche Scheidung der beiden Gebiete wurden zuerst alle Anlagen der menschlichen Natur von dem unnatürlichen Zwange entbunden, unter dem sie bis dahin gestanden hatten. Aller Brauch der Weltdinge wurde frei von jenem Zwang der nicht heiligen, sondern scheinheiligen Mächte, und es erstreckte sich dann nun diese Befreiung über alles dem natürlichen Lebensgebiet Angehörige vom Essen und Trinken an, indem man nun des Zwanges der Fastengebote ledig ging, bis zur Philosophie und Naturwissenschaft und Geschichtsbetrachtung. Es konnte eine Wissenschaft und Kunst von nun an erst ganz und lediglich nach den ihnen selbst ihrem Wesen nach einwohnenden Gesetzen sich entfalten. Die wiederaufgelebten classischen Studien führten in Deutschland zu einem Schulwesen, mit dem es auf eine ausgebreitete Bildung abgesehen war, während sie in Italien nur zu einer dem Christenthum entfremdeten Geistesbildung einzelner Weniger führten. Zum Zweck der Mündigkeit einer der Heilswahrheit selbstständig bewußten Gemeinde bedurfte man der Volksschule, die in Wahrheit jetzt erst aufkam. Erst von nun an war man darauf bedacht, ein gewisses Maß geistiger Ausbildung durch das ganze Volk zu verbreiten.

In eben jener Zeit sehen wir nun aber auch sociale Gedanken in Bewegung kommen, welche dahin zielen, daß jeder Mensch ein Recht auf ein menschenwürdiges Dasein habe, und daß es unrecht sei, unter irgend welchen Titeln ihm dasselbe zu verkümmern. Aus solchen Gedanken, die ihre Berechtigung hatten, ist dann freilich der Bauernkrieg hervorgegangen; dahin

artete jene Bewegung in den mittleren Schichten der Bevölkerung aus, weil in den obern kein guter Wille vorhanden war, dem, was in jenen Gedanken Berechtigtes lag, gerecht zu werden.

Wir sehen, wie nach den verschiedensten Seiten hin eine wesentliche Fortbildung der menschlichen Gesellschaft durch die Reformation ermöglicht war. Aber eben jetzt nahm eine Verwilderung überhand, gleich als ob die des pseudochristlichen Zwangs entledigte Weltlichkeit das Evangelium nur in dieser Weise gebrauchen, d. h. mißbrauchen konnte, eine Verwilderung, der auch das wiedergewonnene Evangelium nicht zu steuern vermochte. Unmäßige Völlerei, Rohheit der Vergnügungen, Barbarei der Bestrafungen, das Hexenwesen mit seinen Processen, das alles zumal verwilderte die Gemüther und Geister, und innerhalb des evangelischen Kirchengebietes nicht am wenigsten.

In Italien sehen wir derweilen neben der Entfaltung der Kunst, der bildenden und der musikalischen, die Massen einer für alles höhere geistige Leben abstumpfenden Knechtung unter dem äußern Leben der Kirche anheimfallen. Und in Frankreich, nachdem die Greuel des Bürgerkriegs, der unter christlichem Namen dort wüthete, vorüber waren, begegnen uns zwar solche großartige humanistische Bestrebungen, wie die eines Vincent von Paula; aber diese Wirksamkeiten gingen vorüber und mit der Unterdrückung der reformatorischen Lehre und Kirchengemeinschaft verband sich eine Veräußerlichung des geistigen Lebens, bei welcher eine blos äußerliche Bildung über den Mangel einer wahrhaft innern sittlichen Bildung täuschte.

Der Puritanismus in England, der Pietismus in Deutschland, diese beiden verschiedenartigen und doch verwandten Erscheinungen auf dem Gebiet der evangelischen Christenheit, forderten einen tieferen Ernst des christlichen Lebens, als wie er in den herrschenden Kirchen dermalen zu finden war. Aber damit beschränkten sie denn auch das Gebiet des allgemein Menschlichen in ungesunder Weise. Es geschah so auch in Herrnhut,

welches ein Beispiel durchgeführter christlich sittlicher Lebensordnung und christlicher Gemeinsitte war. Man beschränkte das Gebiet des gemein Menschlichen, indem man nach vermeintlich christlichen Grundsätzen unterschied, was da erlaubt oder unerlaubt sei. Darüber kam es zu dem unfruchtbaren Streit über die Adiaphora, über die sittlich gleichgültigen Dinge, ob es solche gebe und welche es seien. Man stellte und beantwortete die Frage auf beiden Seiten von einem falschen Gesichtspunkte aus, und derweilen wuchs nun in Kreisen, welche der Kirche mehr oder weniger entfremdet waren, eine geistige Bildung, die eben auch dem Christenthum mehr oder minder widerstritt, mittelbar oder unmittelbar. Die Weltliteratur, die jetzt anfing, war eine bei allen Nationen gleichzeitig dem Christenthum entfremdete. In Deutschland war seit Kant die Philosophie und eine in ihrer ethischen Richtung großentheils durch die kantische Philosophie bestimmte Poesie maßgebend für die geistige Atmosphäre des gesammten Volks, und dann, nachdem diese Herrschaft der Philosophie durch Hegel zu ihrem Vollmaß gelangt war, verlor sie dieses Uebergewicht, und statt ihrer wurde nun die Naturwissenschaft maßgebend mit ihren Entdeckungen und Erfindungen. Und so steht es dermalen. Eine auf das materielle Leben gerichtete Denkweise und Sinnesart ist vorwiegend.

Aber gleichzeitig sehen wir in den socialen Verhältnissen und Beziehungen Fortschritte geschehen, die eine eminent sittliche Bedeutung haben. Es ist wesentlich ein Verdienst der englischen Regierung, daß nach und nach allenthalben Negerklavenhandel für ein verbotenes Gewerbe erklärt wurde. Die englische Regierung hob die Negerklaverei in ihren Besitzthümern der Antillen auf, und Nordamerikas Freistaaten haben es sich einen schweren Bürgerkrieg kosten lassen, der Negerklaverei auf ihrem Gebiet ein Ende zu machen, welche von denen, die in den Südstaaten Nordamerikas dieselbe aufrechterhalten wissen wollten, in eine selbst für christlich sich ausgebende Theorie gebracht worden war.

Fruchtbarer als die Friedensliga, die ein unerreichbares Ziel mit unzureichenden und unangemessenen Mitteln erstrebt, hat die Genfer Convention erreicht, daß die Menschlichkeit auch im Kriege zu ihrem Recht kam. Wir sehen in den letzten Decennien in einer Weise, wie das nie zuvor der Fall gewesen, die menschliche Behandlung der Irren, die Sorge für Blinde und Taubstumme und Blöde, die Fürsorge für Kinder, die der Verwahrlosung anheimfielen, ein weites Gebiet menschlicher Thätigkeit einnehmen. Und wie weit breitet sich das Gebiet einer christlich sittlichen Thätigkeit aus, welches man unter dem Namen der innern Mission benennt, das Gebiet, auf welchem Männer wie Wichern und Löhe die organisatorischen Genies gewesen sind. Man erkannte es für eine ebenso umfassende als unerläßliche Aufgabe, den sittlichen Schäden da zu steuern, wohin die Kirche mit ihren rechtlich geordneten Mitteln nicht reicht.

Als die Negersklaverei zu Ende ging, richtete sich das Augenmerk auf das, was man die weiße Sklaverei nannte. Man sah auf das Loos derer, die sei es in Fabriken, sei es unter der Landbevölkerung, ohne Eigenbesitz ihren Lebensunterhalt durch Taglohn erwerben. Da kamen Fragen in Verhandlung, welche zwar solche Thorheiten hervorriefen, wie das System eines Fourier, und Auswüchse, wie die eines Lassalle, und Greuel, wie die internationale Arbeiterverbrüderung sie im Sinne führt, aber es wurden auch Wirksamkeiten hervorgerufen von solcher tiefgreifenden Bedeutung, wenn sie auch nur mittelbarer Weise als sittliche Wirksamkeiten gemeint waren, wie die von Schulze aus Delitzsch, und es war möglich, daß eine eigene Zeitschrift wie die Concordia in Berlin hervorgerufen wurde, in welcher ein christliches Auge die Schäden unseres socialen Lebens in den untern Schichten der Gesellschaft aufspürt und die Mittel sucht, ihnen zu helfen. Es ist ein Weg gebahnt, um ganzen, großen Schichten der menschlichen Gesellschaft zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen. Auf diesem Gebiet liegt gegenwärtig die Hauptaufgabe, die jeder, welcher den Namen Christi bekennt,

nach der sittlichen Seite des Lebens hin zu seiner Aufgabe zu machen hat.

Wir sind hiemit an das Ende unserer Aufgabe gekommen. Das christlich sittliche Verhalten haben wir beschrieben. Wenn wir zurückblicken, so könnte gar vieles vermißt werden, was in unserer Beschreibung des christlich sittlichen Handelns gar nicht genannt worden ist. Wir haben nicht von allen den mannigfaltigen Tugenden gehandelt, die man zu unterscheiden pflegt, als da sind Gütigkeit und Wohlthätigkeit, Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Bescheidenheit, Gerechtigkeit, Fleiß, Standhaftigkeit und was man alles aufzählen mag. Aber das Alles erkennt ja auch eine philosophische Ethik als Tugend an und fordert es. Uns war die Aufgabe gestellt, zu beschreiben, wie sich das sittliche Verhalten da gestaltet, wo es ein eigenthümlich christliches ist. Die Schrift ermahnt ja freilich, man solle nicht stehlen, nicht tödten, nicht lügen, sie eifert gegen πορνεία und πλεονεξία; insofern ist unsere Beschreibung des christlich sittlichen Handelns, wie es scheinen könnte, der Schrift ungleichartig. Aber es war unsere Aufgabe nicht, die Sünden des natürlichen Menschen aufzuzählen, die in das Leben der Wiedergeburt nicht herübergenommen sein wollen. Unsere Aufgabe beschränkte uns auf das, was positive Bethätigung des Christenstandes ist, und wenn nun in diesem Gesichtspunkte unsere Beschreibung des christlich sittlichen Verhaltens richtig und zureichend ist, dann haben wir die Aufgabe, wie sie uns gestellt war, allerdings auch erfüllt.

Die Evangelien

nach Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes

deutsch erklärt

von

Dr. C. H. A. von Burger,

k. Oberconsistorialrath.

2 Bde. 78 1/2 Bog. gr. 8. geh. M. 16. 50 ₰.

Kurzgefaßte Einleitung

in die heiligen Schriften

Alten und Neuen Testaments.

Zugleich ein Hilfsmittel für kursorische Schriftlektüre.

Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser insgemein

bearbeitet von

Dr. F. W. Weber,

Pfarrer zu Neuendettelsau.

5. durchgesehene Auflage.

21 3/4 Bog. 8. geh. M. 3. 60 ₰.

Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Von

Dr. H. Schmid,

Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

3. vermehrte Auflage.

17 1/4 Bog. 8. geh. M. 4. 40 ₰.

Schleiermacher's Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen.

Dargestellt von

Wilhelm Bender,

Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der Theologie.

40 Bog. Preis 10 M.